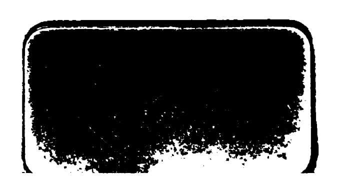








JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

SIEBENTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1881

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

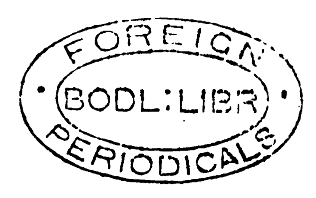
Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.



Theologie und Naturwissenschaft.

Ein Rückblick auf die Geschichte ihrer Beziehungen

Von

Carl Siegfried.

Es ist vor Kurzem ein stoffreiches äusserst solide gearbeitetes Buch von O. Zöckler in Greifswald erschienen,[1]) welches sich zur Aufgabe gestellt hat, die Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft in der Weise zu beschreiben, dass vorzugsweise an dem Problem der Weltschöpfung und an den mit demselben zusammenhängenden Lehren von Menschenschöpfung und Sündenfall, Sintflutsgeschichte und Völkerzerstreuung also an dem Stoffe der ersten elf Kapitel der Genesis als an dem leitenden Faden gezeigt wird, wie die theologische und die naturwissenschaftliche Weltbetrachtung sich im Laufe der Zeiten zu einander verhalten haben. Diese Beschränkung der Darstellung findet vorzugsweise in der hervorragenden Wichtigkeit der ausgewählten Materien ihre Rechtfertigung, welche unter anderm auch darin hervortritt, dass manche naturtheologische Werke geradezu die Form von Kommentaren zu diesen Genesiskapiteln erhalten haben. Auch zeigt die Geschichte der Wissenschaft, dass eine derartige analytisch-discursive Methode oft grossen Nutzen hinsichtlich der Klar-

1) Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte. Erste Abtheilung: von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibniz. 1877. S. XII. 780. 8°. Zweite Abtheilung: von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart. 1879. S. VII. 836. 8°. Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

stellung der Grenzen wissenschaftlicher Gebiete bringt und die Sache, um welche es sich handelt, mehr fördert als eine systematische Behandlung. Statt aller anderen Beispiele erinnern wir hier nur an Lessings Laocoon. Auch fallen bei dieser Darstellungsweise, insofern die lebendige Discussion der in Rede stehenden Fragen angeführt wird, der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung mancherlei Ergebnisse in den Schooss, namentlich gewinnt die letztere hierbei mühelos eine ganze Reihe hermeneutischer Charakterbilder. Ebenso ergeben sich für die biblische Hermeneutik allerlei Beiträge aus der Vorführung verschiedener Auslegungsmethoden und noch reichhaltigere für die Erkenntniss der Geschichte der christlichen Apologetik. Sehr reichen Gewinn trägt auch die Geschichte der verschiedenen Zweige der Naturwissenschaft davon, da man aus den Genesiserklärern den Wissensstandpunkt ihrer Zeit in dieser Beziehung erkennen kann. Endlich haben wir hier einen Kulturkampf von so ächtem Schrot und Korn und so ausdauernder Gesundheit, wie nur je die Weltgeschichte einen solchen erlebt hat, denn es ist eine merkwürdige Ironie des Schicksals, dass zwei Wissenschaften wie diese, welche prinzipiell rein gar nichts mit einander zu schaffen haben, ja welche als solche vollkommen unfähig sind einander auch nur zu verstehen, doch von Anbeginn ihres Daseins eine durch Nichts zu erklärende Zärtlichkeit zu einander gefasst haben, welche sich, wie das bei Liebenden ja oft der Fall sein soll, vorzugsweise in dem Bedürfniss äussert, sich mit einander zu zanken. Denn in der That den ostensiblen Ingrimm mit dem beide Wissenschaften immer aufs Neue übereinander herfahren, können wir nur für eine verkappte Zärtlichkeit halten und zwar aus dem Grunde, weil eine Aversion wohl zu einem Conflicte aber dann auch zu dem Beschlusse führen würde, einander für geschiedene Leute zu halten, nicht aber dazu, dass man immer wieder aufs Neue einander den Hausrath besichtigt und inventarisirt. Es hat etwas überaus Komisches dieses beständige Hinüberschielen auf das was der Nachbar treibt. Da hört man Theologen von Erdbildung und geologischen Perioden, von

chemischen Prozessen und mikroskopischen Untersuchungen, von Pflanzenphysiologie, von Astronomie kurz von allen möglichen Naturwissenschaften reden und dann die Erklärung abgeben, dass die wahre Naturwissenschaft — welche das ist müssen sie natürlich sehr genau wissen — ganz mit der Bibel übereinstimme. Auf der andern Seite finden sich Naturforscher, die uns belehren wollen was Geist und Gott sei, während man doch glauben sollte, dass dies Dinge seien die eigentlich nicht zur Natur gehörten und von denen sie daher etwa ebensoviel verstünden wie Alexander der Grosse von den Bildern des Appelles, damals als ihn die Jungen auslachten, welche die Farben rieben. — Es rühren in der That alle Verwickelungen zwischen beiden Wissenschaften von diesen beiderseitigen Competenzüberschreitungen her. Wenn die Theologie die zeitliche Form in die der Gedanke, dass alles irdische Sein durch die göttliche Kausalität bedingt sei, sich in der mosaischen Schöpfungsgeschichte gekleidet hat, wenn die Theologie diese zeitliche Form als zum Wesen der Sache gehörig betrachtet, dann ist sie allerdings genöthigt ihr Gebiet zu überschreiten und Lehrsätze aufzustellen über Vorgänge, deren Erforschung nur Sache der Naturwissenschaft sein kann. Auf der andern Seite hat es die Naturwissenschaft als solche nur mit Stoffen und Kräften, Erscheinungen und Bewegungen der Materie zu thun. Sobald sie anfängt über geistige Dinge zu reden, überschreitet sie ihre Grenze und thut wie jeder der von Sachen spricht, die er nicht versteht, etwas Lächerliches. —

Vielleicht kann die historische Betrachtung der jahrhundertelangen beiderseitigen freundlichen und feindlichen Berührungen etwas dazu beitragen, dass man sich auf beiden Seiten dessen bewusst werde, wie der Hauptfehler eben in jener oben beschriebenen Competenzüberschreitung lag; und die Kräftigung dieses Bewusstseins und des daraus hervorgehenden Entschlusses, jedem das Seine zu lassen, würden wir für einen grossen Gewinn halten. Wir können zur Gewinnung dieses Ueberblickes keinen besseren Führer finden als O. Zöckler, der auf die in seiner theologia naturalis

1860 auf S. 8—158 gelegten Grundlage in dem vorhin angeführten Werke ein umfangreiches Gebäude aufgeführt hat, das auf ebenso umfassenden und vielseitigen als gründlichen und tiefeindringenden Studien ruht. Der confessionelle Standpunkt des Verfassers soll uns nicht beirren, denn so weit sind wir doch wohl nicht heruntergekommen, dass wir die Wahrheit nicht gern aus eines Jeden Händen annähmen, wer es auch immer sei. Ausserdem muss dem Verfasser das Zeugniss ausgestellt werden, dass ihm sein eigener fest gewählter Standort nicht die Weite des Blickes beschränkt, noch ihm die Fähigkeit für das Verständniss fremder oder entgegengesetzter Anschauungen genommen hat. Allerdings aber dürfen wir uns vorbehalten hie und da unseren abweichenden Standpunkt zu markiren, Einzelnes zurechtzustellen was nach unserem Dafürhalten der Verfasser schief gestellt hat und vereinzelte Nachträge zu bringen zu dem was er gab. Das jedoch wiederholen wir, dass in der Hauptsache die folgende Darstellung auf dem gediegenen Werke O. Zöckler's beruht.

Der erste Band desselben, der von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibniz reicht, gliedert sich in vier Bücher, deren erstes das Werden der christlichen Naturanschauung im alten und neuen Testament schildert, während das zweite die altkirchliche Zeit oder die christliche Naturansicht unter der Herrschaft des Philonismus, das dritte das Mittelalter oder die christliche Naturansicht unter der Herrschaft des Aristotelismus und das vierte die reformatorische Periode oder die Zeit des Emancipationskampfes der Naturwissenschaft bis zu ihrem Siege unter Newton umfasst.

Bei der Darstellung der Naturanschauung des alten Testaments, mit welcher das erste Buch beginnt, würde dem Verfasser ein noch reicheres und schöneres Material hinsichtlich der lyrischen, didaktischen und prophetischen Poesie zugeflossen sein aus der Benutzung der trefflichen Charakteristik, welche Ehrt in seiner Abhandlung: Versuch einer Darstellung der hebräischen Poesie nach der Beschaffenheit ihrer Stoffe 1865 besonders p. 76 ff. gegeben

hat. Sonst sind von Zöckler sehr treffende und feine Bemerkungen gemacht über den Einfluss der landschaftlichen Natur des heiligen Landes auf die geistige Entwickelung Israels und besonders auch über die Schranken dieses Einflusses, die zu betonen nöthig war, weil wir vor nicht gar langer Zeit den gedankenlosen Versuch erleben mussten, die Erscheinung Jesu aus den localen Umgebungen erklären zu wollen. Nicht zustimmen können wir der Behauptung von einer innerpersönlichen Selbstunterscheidung des göttlichen Wesens oder von einem Dämmern trinitarischen Lichtes im A. T. (S. 31. 32). Das A. T. kennt nach unsrer Ueberzeugung nicht wie das christliche Dogma eine Differenz innerhalb des göttlichen Wesens selbst, es kennt nur die Unterscheidung des göttlichen Wesens an sich und seiner Manifestation nach Aussen. Die Bezeichnungen: Geist, Wort, Name, Angesicht, Jahveengel, Herrlichkeit, Weisheit meinen sämmtlich lediglich den nach Aussen wirkenden Gott. Auch die „Weisheit“ ist nirgend im A. T. um Gottes selbst willen da, es liegt ihr stets seine Beziehung zur Welt — sei es zu der zu schaffenden (Prov. 8, 30) — sei es zu der zu erleuchtenden (bes. Weisheit 7, 25–27) — zu Grunde. Ebenso ist in Beziehung auf die angeblich von Gott geschaffene Urmaterie (S. 30) die sogenannte biblische Schöpfung aus Nichts (S. 52) unsre unverholene Ansicht die, dass den Verfassern der Genesis diese ganze Anschauung völlig fremd ist. Das geben wir allerdings zu, dass in der Consequenz des A. T.lichen Gottesbegriffs ebenso wie die Herleitung des Bösen aus Gott (1. Sam. 16, 14. 15. 18, 10. 1. Kön. 22, 19—23.), so auch die der Materie aus Gott liegt, denn der straffe Monotheismus des A. T. schliesst jedes selbständige Sein anderer Mächte neben Gott, seien sie geistig, seien sie materiell gedacht, aus. Aber wir leugnen, dass der Verf. der Schöpfungsurkunde sich mit dieser Frage beschäftigt. Er schildert nur, wie Gott diese sichtbare Welt aus der anfänglich ungeformten Materie gestaltet hat. In den Worten: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde und die Erde war wüst und leer“ können wir nichts von Schöpfung einer Urmaterie finden und schwerlich würde

der Autor begriffen haben, was man wolle, wenn man ihn nach der Urmaterie gefragt hätte. Er fast Gott wie einen Künstler auf; wie ein solcher aus einem formlosen Block ein Bild meisselt, so bildet Gott aus dem formlosen Stoff Himmel und Erde. Wo dieser Stoff herkommt, darüber reflectirt unser Schriftsteller ebensowenig wie über den Bluträcher Abels und das Weib Kains, über den aufrechten Gang der Schlange vor der Verfluchung u. dergl. — Anmuthend hat uns die Darstellung der neutestamentlichen Naturanschauung wie sie besonders in Jesu Parabeln und bei Paulus hervortritt, berührt und sehr eingehend ist die Erörterung des Verfasser's über den Gegensatz der christlichen und der antik-heidnischen Naturansicht, wobei er die vielfach herrschende Ansicht vom mangelnden Natursinn der Alten berichtigt. Hierher gehört auch (z. S. 78 Anm. 10) das gründliche Programm von Roscher über „das tiefe Naturgefühl der Griechen und Römer in seiner historischen Entwickelung. 1875. (St. Afra in Meissen), — Hinsichtlich der jüdisch-helenistischen Naturansicht hat der Unterzeichnete zu seiner Freude die Zustimmung des Verfassers zu seinen Untersuchungen in seinem Buche über Philo von Alexandria als Ausleger des A. T's. 1875 gefunden.

Auch in dem 2. Buche, das der Schilderung der Einflüsse Philo's auf die Kirchenväter sich zuwendet, hat der Verfasser die Resultate des Unterzeichneten theils bestätigt, theils durch neue Entdeckungen erweitert. Es treten diese Einflüsse hervor in der Herrschaft der allegorischen Exegese und sachlich in der Herübernahme vieler Theologumene, wie besonders der Simultanschöpfungslehre, ferner in der Zahlensymbolik, Namendeutung und in zahlreichen Einzelexegesen. — Auch bei den Kirchenvätern zeigt sich oft ein feiner Natursinn in manchen schönen Schilderungen und in den Natursymbolen ihrer Allegoristik. Neben die blos ästhetische oder symbolische Naturbetrachtung tritt bei ihnen die teleologische, welche nach antiken Mustern die Erscheinungen der Natur als Beweise der göttlichen Weisheit, Macht und Güte betrachtet, wie dies

im Octavius des Minucius Felix und später bei Origenes in der Streitschrift gegen Celsus durchgeführt ist. Die sinnige Betrachtung der Welt als eines Buchs, das der Schöpfer den Menschen zu lesen gegeben hat, damit sie ihn darin entdecken möchten, findet sich besonders schön bei Athanasius, Basilius, Chrysostomus und Augustin durchgeführt, aber freilich wissen sie nur vom Eindruck des Weltganzen auf das Gemüth schön zu reden, sobald sie sich zum Einzelnen wenden, treten die Schwächen der Zeit bei ihnen hervor. Mit Recht erinnert der Verfasser, dass es thöricht von naturwissenschaftlicher Kritik geredet ist hier besondere theologische Finsterniss zu finden, da die Kirchenväter doch nicht über die allgemeine Erkenntniss ihrer Zeit sich erheben konnten. Sie huldigen sämmtlich dem ptolemäischen Geocentrismus, hinsichtlich der Gestirne schwanken sie zwischen Sphärentheorie oder der Lehre vom freien Umherschweifen derselben am Himmel, wobei einige auch der Anschauung des morgenländischen und classischen Alterthums von dem beseelten ätherischen Wesen der Sterne zuneigen. In Bezug auf die Erde findet sich vorherrschend die Vorstellung von ihrer Kugelgestalt, doch daneben auch die antike von der meerumflossenen Scheibe oder der hausartigen Gestalt zu der der Himmel das Dach bildet. Ganz eigenthümlich ist Cosmas Indicopleustes Vorstellung einer oblongen Erde mit wallartiger Erhöhung gegen Norden. Eine grosse Aversion haben manche Kirchenväter gegen den Gedanken an Antipoden (Lactanz, Augustin, Cosmas), abenteuerliche Meinungen herrschen theilweise über den unterirdischen Lauf der Paradiesesflüsse, über Erdbeben und monströse Fabelmenschen. In den Schöpfungsbegriff tritt als wichtiges Moment der vermittelnde Logos, der von den orthodoxen Kirchenvätern einmütig mit der göttlichen Natur Christi identificirt wird. Ebenso einstimmig verwerfen sie die Vorstellung einer ungeschaffenen Materie. Den Zweck der Schöpfung finden sie im Dasein des Menschen, dem Philo in der Vorstellung von dem für ihn zubereiteten Hause folgend. Die mosaische Schöpfungsurkunde wird ebenfalls nach Philo's Vorgange

fast durchweg allegorisch erklärt, die Menschenschöpfung gänzlich spiritualisirt, die Tagewerke beseitigt, indem die philonische Simultanschöpfungslehre durchdringt. Einzelne Kirchenväter fassen die 7 Tage als Weissagung auf die Dauer der Weltzeit. Unter den vielen interessanten Einzelheiten welche der specielle Theil aus den exegetischen Schriften der Kirchenväter (S. 149—280) bringt, sei hier besonders hervorgehoben, dass die neuerdings von Kurtz vorgetragene Anschauung: das Hexaemeron Mose's sei eine „rückwärts schauende Weissagung" bereits im Eingang der Homil. II, des Chrysostomos sich findet. Zu der S. 190 E. angeführten Theorie des Basilius von dem unterirdischen Zusammenhange aller Meere und Landseen durch Canäle im Innern der Erde bemerken wir, dass eine ganz ähnliche Anschauung im Simplicissimus von Grimmelshaussen bei der Erzählung der Fahrt in den Mummelsee entwickelt wird. Bemerkenswerth ist auch wie bei den Kirchenvätern die sich bereits bei Philo findenden Nachrichten (vergl. bes. de ebrietate §. 42) über allerlei seltsame Thiere und deren Eigenschaften weiter überliefert werden, immer mehr an Umfang und tollen Auswüchsen zunehmend. So bei Basilius (S. 193—196), Eustathius (S. 214. 215), Hieronymus und Ambrosius (S. 229) u. dergl. und ebenso in der Periode des Mittelalters. — Unter den poetischen Bearbeitungen des Schöpfungskapitels zeigen die des Marius Victor und Avitus einzelne hohe Schönheiten. — In einem abschliessenden Capitel erörtert der Verfasser, was im Zeitalter Darwin's wohl kaum zu umgehen, die Frage nach dem Darwinismus der Kirchenväter, welchen Ruhm einige complaisante Naturforscher und eifrige theologische Apologeten besonders für Basilius und Ambrosius zu retten gesucht haben (vergl. S. 298. 299. Anm. 97. 98). In Wirklichkeit sind es nur einzelne ganz flache Analogien, die man da aufgebracht hat oder es handelt sich um poetische Schilderungen, bei denen dem Unterzeichneten dem Dichter besonders Ovid's Metamorphosen vorgeschwebt zu haben scheinen.

Das 3. dem Mittelalter gewidmete Buch giebt zuerst

eine allgemeine Würdigung dieser grossen Periode, wobei in sorgsamer Weise Licht und Schatten erwogen und einseitigen Betrachtungen gegenüber gezeigt wird, dass sich im Mittelalter sowohl eine aufsteigende als eine abwärtsgehende Bewegung verfolgen lässt, durch welche nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse die ganze Zeit in 3 Abschnitte zerfällt: in eine Zeit der Vorbildung, in welcher die staatlichen Bildungen des Lehnswesens und die kirchliche der Hierarchie ihr festes Gefüge erhalten, in eine Zeit der Ausbildung, in welcher während der Kreuzzüge Kaiserthum und Papstthum, Ritterthum und Mönchthum, scholastische und mystische Speculation ihre höchste Blüthe entfalten, und in eine Zeit der abschliessenden Durchbildung, in der alle diese Bildungen von ihrer Höhe herabsinken aber zugleich die Keime einer neuen Zeit in den vorreformatorischen Bewegungen und der Renaissance, im Städtewesen und Bürgerthum emporspriessen. Die mittelalterliche Frömmigkeit zeigt im Heiligendienst ein Wiederaufleben des antiken Götter- und Heroencults, in dem Mariendienst eine Fortsetzung der alten Culte der magna mater, in der Hierarchie dagegen eine Nachbildung des jüdischen Hohenpriester- und Levitenthums. Die Richtung der Andacht zur Natur zeigt sich im Klosterleben schon in der Wahl der Ansiedlungsorte, in der kirchlichen Poesie tritt uns bisweilen geradezu eine mystische Naturtrunkenheit entgegen. So im Hymnus des Franz von Assisi „vom Bruder Sol“, auch in prosaischen Schriften bei Bonaventura, Bernhard von Clairvaux, Hugo v. St. Victor und in den lieblichen Feld- und Wiesenpredigten des Bruder Berthold von Regensburg u. a. — Eine eigenthümliche Zeiterscheinung ist die beginnende gelehrte Sammlerthätigkeit, welche claves d. h. lexikalische Allegoriensammlungen zusammenstellt, ferner Moralitätenbücher, in denen die alte Physiologuswissenschaft sich fortsetzt und die Thierwelt als Sittenspiegel der Menschen erscheint. Doch giebt es auch eigentliche physiologi, herbarii, cosmographi in dieser Periode. — Das Vorhandensein der Hierarchie macht sich durch den jetzt zuerst auftretenden Druck bemerklich,

der auf die naturwissenschaftliche Forschung ausgeübt wird. Besonders die alte Feindschaft gegen die Antipoden regte sich und man liess sie nicht aufkommen, bis sie von Columbus wirklich gefunden wurden. Astronomie und Astrologie galten als Zauberei und noch Dante versetzte desswegen den Kaiser Friedrich II. in einen feurigen Graben und seinen Hofgelehrten Michael Scotus noch einige Klafter tiefer in der Hölle. Chemie und Anatomie waren durchaus verpönt, doch schützten einzelne Päpste solche Gelehrte gegen Verfolgung. — Wir stimmen dem Verfasser darin bei, dass es Gerechtigkeitspflicht ist nicht zu vergessen, dass der Franziskanerorden, der einen ruhmreichen naturforschenden Jünger als Magier im Kerker schmachten liess, eine Reihe von Missionaren aussandte, die hohen Entdeckerruhm erwarben (S. 344). Allein es darf doch dabei nicht verschwiegen werden, dass es nicht ein wissenschaftliches Interesse war, welches diese Aussendung hervorrief, und dass dieser Ruhm mehr den Personen als dem Orden gehört. Was das S. 345 betonte Zusammentreffen des Bibelverbots mit den Verfolgungen der Wissenschaft anlangt, so ist dies nur ein äusserliches. Beide enthielten gefährliche Waffen für das kirchliche System. — Grossartige Erscheinungen dieser Zeit sind Albertus magnus der wie Aristoteles unermüdlich die Natur im Grossen und in der Fülle ihrer Erscheinungen beobachtete, und sodann der verfolgte Franziskaner Roger Bacon, der wie ein Profet auf die Zeit hinblickte, „wo Wasserfahrzeuge gemacht werden, welche rudern ohne Menschen, und Wagen gebaut werden, die ohne ein Thier in Bewegung gesetzt werden mit unermesslichem Ungestüm". Auch eine kirchliche Bewegung weissagt er, in welcher die heilige Schrift werde zum Ausgangspunkt religiös-sittlicher Erneuerung der Menschheit gemacht werden. Neben diesen verdienen genannt zu werden Raimund von Sabieude (Sabunde) und Nicolaus von Cusa, der letztere Astronom und als Naturphilosoph ein Vorläufer des Leibnizischen Systems.

Charakteristisch für das ganze Mittelalter ist die Herrschaft des Aristotelismus, der selbst sonst platonisirende

Denker wie Scotus Erigena verfallen. Auch Marsilius Ficinus, der seine Schüler: „geliebte Brüder in Plato" anredete, betrieb diesen Cult doch mehr so zu sagen platonisch, da er sich thatsächlich an den altaristotelischen Thomas von Aquino anlehnt. In der ersten Zeit des Mittelalters war dieser Aristotelismus noch nicht aus der Quelle geschöpft, sondern den Kirchenlehrern vorzugsweise durch Compilatoren wie Photius zugeflossen. Seitdem aber die aristotelischen Studien der Araber (Averroes) und maurischen Juden (Maimuni) aufblühten, ward ihnen, wenn auch nur durch Uebersetzungen die Quelle selbst zugänglich und die grossen kirchlichen Lehrgebäude der Summisten erwachsen auf diesem Fundamente. — Was nun die mittelalterliche Naturbetrachtung im Einzelnen betrifft, so sind die Kosmogenien der morgenländischen Kirche wie die des Photius in seinen Amphilochien, des Georgios Synkellos in seiner Chronographie und des Michael Glykas in seiner Weltchronik vorzugsweise Compilationen aus den älteren morgenländischen Schriftauslegern, bei welcher Gelegenheit auch der obenerwähnte Physiologus eine gründliche Auferstehung feiert (s. S. 379). Die späteren orientalischen Scholastiker wie Euthymius, Zigadenus, Nicetas Choniates u. a. beschäftigen sich mehr mit den Ketzern als mit der Natur. Im Abendlande bietet Alcuin's Katechismus der Genesis-exegese nichts als Auszüge aus Hieron. Ambros. und Augustinus, in denen auf thörichte Fragen noch thörichtere Antworten gegeben werden. Hrabanus Maurus schreibt Beda's Genesiscommentar ganz kritiklos aus und auf ihn wieder stützt sich Walafried Strabo's glossa ordinaria. Eine kühne zu seinem Glück von der Zeit nicht begriffene Opposition gegen die Kirchenlehre zeigt Scotus Erigena. Ihm ist die Schöpfung ein für Gott metaphysisch nothwendiger Process, so dass von einer potentiellen Präexistenz der Creatur in Gott geredet werden kann. So ist die Schöpfung des Lichtes nichts Andres als der Uebergang der Primordialursachen zu ihren Wirkungen, das Urelement des Lichts liegt allen übrigen Elementarsubstanzen zu Grunde. Das Paradies ist die ursprüngliche menschliche

Natur, zeitlich war der Mensch nie im Paradiese; seitdem er zeitlich ist, ist er gefallen, doch spiegelt er immer noch in seiner geistigen Natur die göttliche Trinität im intellectus ratio und sensus ab. — Unter den Mystikern des 12. Jahrhunderts ragt Rupert von Deutz hervor, der in seinem Buche von der Trinität auch einen Hexaemeron-Commentar bringt. Er knüpft an Beda und Augustin an, hat aber selbstständige mystische Conceptionen. So die Meinung, es zeige sich im Schöpfungswerke die umgekehrte Reihenfolge der sogenannten 7 Geistesgaben von Jesaias. 11, 2. — Seine Naturanschauungen sind seltsam, so lässt er die Wasser über der Veste d. h. jenseits der verdünnten Luft durch Gottes Allmacht schwebend erhalten werden. Daneben finden sich sinnige Naturschilderungen wie die von der sich immer wieder erneuernden Fülle der lebendigen Creaturen. Neben ihm verdient Hugo von Sankt Victor Erwähnung, der vorzugsweise den Wortsinn unter Anlehnung an Beda auslegt mit eingestreuten moralisch-mystischen Anwendungen. Ausschweifend in seiner theils mystisch überschwenglichen, theils sehr derb realistisch gerichteten Phantasie zeigt sich Ernald (Arnold) von Chartres. — Abaelard's Auslegung des Hexameron zeigt nicht den kühnen Dialektiker der früheren Zeit, der mit dem Dogma gefährlich spielt, sondern den von der Hierarchie gezähmten Löwen der seine Sprünge macht und nur hie und da einmal zeigt dass man sich in Acht zu nehmen habe, wenn er zuschnappt. — Unter den scholastischen Dogmatikern zeigt Wilhelm von Conches in seiner grossen Naturphilosophie bedenkliche Ketzereien. Ganz materialisirend klingt seine Theorie von der Entwicklung des Thierlebens im Wasser und auf der Erde in Folge des erwärmenden Einflusses der Gestirne. — Grundlegend für die späteren Naturbetrachtungen der ganzen Schule wird der magister sententiarum Petrus der Lombarde, der die orthodoxe Quintessenz aus Augustin, Beda, Alcuin und Hugo von Sankt Viktor heraus destillirt und im kurzgedrängten Paragraphenstil vorträgt. Ausser ihm hat nur noch der magister historiarum Petrus

Comestor weitreichenden Einfluss erlangt, der auch auf geistigem Gebiete sich als ein „Verschlinger" zeigte, welcher mit Vorliebe die unverdauliche Speise der jüdischen Schöpfungsagadas ass. — Später traten noch mehr ausserchristliche Einflüsse auf — manichäisirende bei den Katharern und innerhalb der Kirche muhammedanische durch Averroes der den Aristoteles den Kirchenschriftsellern übermittelte. Die Schöpfung aus Nichts vertheidigte man bei diesen nicht durch den hierzu vorzugsweise geeigneten Kusari des Jehuda ha Levi, sondern durch Maimuni's More Nebochim, der als Dogma des Glaubens die Schöpfung aus nichts, als Dogma der Vernunft die aristotelische Weltewigkeitslehre hinstellte. — Zusammenhängende Schöpfungstheorien auf aristotelischer Grundlage finden sich zuerst bei Albertus in seiner summa theologiae und summa de creaturis, die reich sind an ermüdenden spitzfindigen Untersuchungen voll philosophischen Formalismus und nur stellenweise die gediegenen astronomischen botanischen und zoologischen Kenntnisse dieses tüchtigen Naturforschers verrathen. Im engsten Anschluss an den Lombarden bewegen sich Thomas, Bonaventura, Raimund von Sabieude, Nicolaus von Cusa und trotz seiner Kritik desselben Roger Bacon. — Eine eigenthümliche Erscheinung ist die grosse erbauliche Encyclopädie des Vincentius von Beauvais „speculum naturale", eine Art Riesencommentar zu Genes. 1 in 32 Bden. Neben grosser Beschränktheit der Naturanschauungen zeigt er doch hin und wieder recht gute Kenntnisse des Einzelnen. Seine staunenswürdige Belesenheit umfasst Alles, was das damalige positive Naturwissen aufbringen konnte. — Beachtenswert ist des Petrus de Aliaco imago mundi, besonders um deswillen, weil Columbus aus diesem Werke zum Theil seine kosmographischen Kenntnisse geschöpft hat; sonst muss man freilich den ins rothe Meer fliessenden Indus und 300 Fuss lange Gangesaale mit in den Kauf nehmen. — Gelehrte Genesiscommentare lieferten Folgende: Nicolaus von Lira, der unter Raschi's Einfluss die grammatisch-historische Bibelauslegung in der

Kirche begründete, obwohl er zunächst sein Prinzip mehr aufstellte als durchführte. Die jüdischen Agada's aus Raschi verspottet er, führt sie aber doch häufig an und folgt ihnen bisweilen. Für alles dies erlaubt sich Unterzeichneter auf seinen Nachweis in Merx, Archiv f. w. Erf. des A. T.'s 1869, IV, 428 ff, 1871, I, 39 ff zu verweisen. — Ihn setzte fort Paul von Burgos mit bisweilen scharfer Correctur, wogegen meist mehr mit Leidenschaft als mit Gründen Lira's Ordensgenosse Matthias Doring kämpfte. — Einen kabbalistischen Wirrsal tischt Picus von Mirandula in seinem Heptaplus auf. — Unter den Dichtungen der Zeit ist Caedmon's poetische Paraphrase der Genesis auszuzeichnen, siehe besonders die herrliche Schilderung vom Uebergang aus der chaotischen Finsterniss zum dämmernden Licht, welche der Verfasser S. 483 anführt. — Was endlich den Darwinismus betrifft, so finden sich nur sehr schwache und entfernte Anklänge an denselben bei den Schriftsellern dieser Zeit. Es wäre ja auch wunderbar, wenn es anders wäre.

Das 4. Buch von der reformatorischen Periode beginnt mit einem tiefeindringenden Nachweis des inneren Zusammenhanges, der in den humanistischen, naturwissenschaftlichen und religiösen Bestrebungen der Zeit stattfindet und zeigt, wie selbst bei feindseligem Verhalten der Kreise dieser Forscher doch diese innerliche Gemeinsamkeit sich nicht verleugne. Ein Symptom derselben ist der auf allen Forschungsgebieten geführte Befreiungskampf gegen die Fesseln der aristotelisch-scholastischen Methode. — Das erste Zeichen des anbrechenden Tages waren die grossen geographischen Entdeckungen des Jahrhunderts. Sie zwangen der sich sträubenden Kirche mit einem Schlage die so verhassten Antipoden und Antöken auf, brachten eine Anschauung vom wirklichen Umfange der Erde und bahnten den Weg zum inductiven Verfahren auch auf allen anderen naturwissenschaftlichen Gebieten. Die erste Folge dieser Anregung war des Copernicus grosse Entdeckung, die aber erst nachdem 1609 von Galilei das Fernrohr erfunden war, in ihrer Tragweite erkannt werden und

durch Kepler ihre vollkommene Ausbildung erhalten konnte. Dasselbe Jahrhundert brachte dann Harvey's ruhmreiche Entdeckung vom Blutumlauf der Thiere. — Neben die Erfinder treten die grossen Theoretiker wie Baco von Verulam. — Nun aber regen sich auch die durch die neue Forschung bedrohten Mächte. Hier jedoch können wir dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er sagt: nicht eigentlich die kirchliche Orthodoxie, sondern der Aristotelismus sei der Gegner der Naturwissenschaft gewesen und von diesem seien die kirchlichen Autoritäten nur vorgeschoben worden. Allerdings war es nicht das Wesen der christlichen Kirche, welches zu einem feindseligen Gegensatz gegen die Naturforschung trieb, wohl aber eben die kirchliche Orthodoxie und zwar die protestantische nicht minder als die römische, wie dies eigentlich auch der Verfasser selbst auf S. 530 zugiebt. Das kopernikanische System ist doch wahrhaftig nicht dem Aristoteles zu Liebe bestritten worden, sondern deshalb, weil es die biblische Weltanschauung, wie sie besonders in der bekannten Josuastelle hervortritt, zu gefährden schien. Es ist ja möglich, dass Giordano Bruno wie der Verfasser S. 532f. ausführt nicht blos um seines Kopernikanismus willen, sondern vorzugsweise wegen der heidnischen Lehre von mehreren Welten verbrannt worden ist, aber was trägt das am Ende aus, dann bleiben immer noch Foscarini und vor Allen Galilei, die lediglich um jener Lehre willen verfolgt wurden und unter den Protestanten ist Kepler von den Tübinger Theologen doch gewiss nicht blos wegen der schönen Augen des Aristoteles, sondern „weil er die Ruhe der Kirche“ störte, angefeindet worden. — Nein, diese Flecken bringt kein Reinigungsmittel von den Rockschössen der Orthodoxie! — Noch eine andere unangenehme Frage hatten die neuen Entdeckungen im Gefolge: die Frage nach dem Ursprunge der Amerikaner und nach ihrem Zusammenhange mit Adam. An ihrer Lösung versuchten sich abwechselnd polygenistische Theorien, Wanderungshypothesen und vor allen die Präadamitenhypothese, welche besonders Isaac

le Peyrère begründete, den man auch nicht wegen des Aristoteles in den Thurm sperrte. — Ein freundliches Verhältniss christlicher Frömmigkeit zu naturwissenschaftlicher Forschung zeigen dagegen Columbus, die sprach- und naturforschenden römischen Missionare, Tycho, Kepler, der gelehrte theologisch gebildete Arzt Caspar Peucer, die mancherlei Naturkenntnisse zeigenden lutherischen Theologen: Cruciger, Joh. Gerhard, Joh. Arnd, der reformirte Sam. Bochart, der in biblischer Geographie, Ethnographie und Naturkunde gleich ausgezeichnet dasteht. — Schöne Naturschilderungen enthalten die Tagebücher des Columbus, und besonders die holden Dichtungen des spanischen Augustiners Luis de Leon; unter den Protestanten zeigt Luther zwar keine Naturkenntnisse, aber feinen Natursinn, mystisch ist die Naturbetrachtung bei Jakob Böhme, Joh. Kepler und später Amos Comenius. Schöne Schilderung der Natur begegnet uns in Gothold's zufälligen Andachten von Christian Scriver und in Paul Gerhard's unsterblichem Sommerliede: „Geh aus mein Herz und suche Freud' in dieser schönen Sommerzeit", auch bei Angelus Silesius bei dem auf S. 599 noch die feinsinnige Schrift von Franz Kern, Joh. Scheffler's cherubinischer Wandersmann, Leipzig 1866, nachzutragen wäre. — Im 17. Jahrhundert treten auch naturtheologische Werke auf, in denen die physikotheologische Argumentationsweise in der Betrachtung der Natur als Offenbarungsstätte der Herrlichkeit Gottes vorwiegt. — Die Ansicht von der Schöpfung bleibt bis zum Schluss dieser Periode antikopernikanisch sowohl bei Katholiken als bei Protestanten. Die Einzeldifferenzen in der Schöpfungslehre sind unerheblich, s. S. 621—628. Unter den eigentlichen Genesisauslegern sieht man mit Befremden Luther's strengen Gegner Cajetan als Ketzer sich gebaren. Eva's Schöpfung aus Adams Rippe sei buchstäblich verstanden eine Absurdität, sie müsse symbolisch verstanden werden, versichert dieser kecke Cardinal. Noch kühner bewegt sich Eugubinus (Stenchus von Gubbio, Bischof von Chisamo auf Candia). Gründliche

Arbeit lieferten die Jesuiten: Benedict Pererius in seinem vierbändigen Commentar zur Genesis und Denis Petau (Dionysius Petavius), der besonders dem Eugubinus erbittert entgegentritt. — Sehr genau nahm die Sache auch Marius Mersenne, der wie er sagt „für Theologen, Philosophen, Juristen, Aerzte, Mathematiker, Musiker und Katoptriker" schrieb. Doch müssen alle diese Leute viel Geduld haben, da auf den 1ten Vers der Genesis allein 712 Spalten folio kommen und man 8000 nützliche Beziehungen des Knochensystems sich merken muss. In Bezug auf Luther muss der Unterzeichnete auf die Begründung seines Urtheils in Merx Archiv a. a. O. verweisen, wenn er vom Verfasser einigermassen abweichend behauptet, dass er im Genesiscommentar sachlich vom Liranus abhängig ist, und dass das Neue nur in seiner dogmatischen Anschauung besteht, die aber mit dem Wortlaut der Genesis oft herzlich wenig zu thun hat, wie besonders die wiederholt und jedesmal vom Zaune gebrochene Polemik gegen das Mönchthum beweist. Unter den Uebrigen sind die Wichtigsten: Joh. Brenz, der auf Luther im Genesiscommentar fussend sich durch klare Darstellung auszeichnet, später Joh. Gerhard, der wesentlich dogmatische Auslegung bringt, und Abrah. Calov, der insofern ein Vorläufer Knak's ist als er den Copernikanismus nicht aus naturwissenschaftlichen, sondern lediglich aus biblischen Gründen verwirft und jede Annahme einer Accommodation der Bibel an die Redeweise ihrer Zeit mit Entrüstung zurückweist. Die lutherischen Ausleger verloren sich zuletzt in Wunderlichkeiten. August Pfeiffer in seiner Theosophia Mosaica (1698) leitete sämmtliche 28 Artikel der Augsburgischen Confession aus der Genesis her und empfahl die letztere als Rüstkammer für die Polemik selbst gegen die „Tartaren". — Auf reformirter Seite zeigt Calvin's Genesiscommentar, eine seiner letzten Arbeiten, gute sprachliche Behandlung, Sebastian Münster vereinigt geographisch-kosmographische Kenntnisse mit biblischen, Jean Mercier ist als philologischer und theologischer Ausleger bedeutend, die übrigen sind im grossen Sammel-

werke der critici sacri vereinigt. Ein grosses encyclopädisches Werk schrieb Zanchi, welches sich dem speculum des Vincenz an die Seite stellen lässt. Er giebt darin einen Ueberblick über das gesammte Naturwissen seiner Zeit und sucht wie die anderen Apologeten all diesen Stoff in den Rahmen der 6 Tage des biblischen Schöpfungswerkes hinein zu pressen, so lange an Mose und Aristoteles zerrend, bis beide die gleiche Länge haben. — Hottinger's theologisch-philologische Prüfung der Schöpfungsgeschichte erweist gediegene sprachliche aber sehr ungenügende naturwissenschaftliche Kenntnisse. — Die mystische Naturwissenschaft tritt uns besonders bei Jacob Böhme entgegen, der sich sehr unabhängig von der Schöpfungsurkunde bewegt. Die wirkliche Welt geht nach ihm hervor aus den 7 im göttlichen Ternar enthaltenen Naturgestalten; ihr Einzug aus dem idealen Zustande in die Wirklichkeit wird durch Gottes Willen bewirkt, aber ihr Werden „zu compactirten Wesen“ d. h. festen Gestalten ist Sache der Matrix, der herben constringirenden Qualität. In Folge des letzteren Umstandes haftet den Dingen Zorn neben der Liebe an. Lucifer, der ganz aus dem Zorn ist, bewohnt als Fürst diese sichtbare Erde, die deshalb vom Himmel geschieden wird. Erst bei diesem Punkte des Schöpfungsvorganges setzt nach seiner Auffassung die mosaische Schöpfungsurkunde ein. Der Urzustand Adams wird insofern androgyn gefasst, als er die ewige Weisheit als Jungfrau in sich tragend vorgestellt wird; so geartet, sei er bestimmt gewesen aus sich selbst lauter Engelskinder zu erzeugen, aber da er in thierischen Schlaf verfiel, bekam er das irdische Weib, statt des himmlischen, fiel dann durch Essen der sinnlichen Frucht noch tiefer und kam ganz unter Lucifer's Herrschaft. — Unter den poetischen Bearbeitern der Schöpfungsgeschichte leuchtet in dieser Periode der Niederländer Vondel hervor, dessen „Lucifer“ theilweise von Milton nachgeahmt worden ist.

Auch bei den Kirchenschriftstellern dieser Periode glänzt der Darwinismus vorzugsweise durch seine Abwesenheit. Wenn man will, so kann man allenfalls in einer

Aeusserung in Danaeus Physice christiana von einer gewissen selbständigen Schöpferkraft der Erde etwas Derartiges finden, vielleicht auch in der Ansicht M. Hale's, dass seit der Schöpfung mancherlei Veränderung der Thierarten eingetreten sei. —

Hatte die erste Abtheilung des Buches von Zöckler mehr ein akademisches Interesse: so erfasst uns vom Beginn der zweiten ab eine beinahe dramatische Spannung, die mit dem Fortschreiten der Darstellung wächst und der Verfasser weiss es so zu wenden, dass uns in den durch die neuen Entdeckungen auf dem Naturgebiet hervorgerufenen Kämpfen und Bewegungen das Gefühl ergreift tua res agitur. — Der Verfasser hat in diesem Bande den Vortrag der geschichtlichen Entwickelung in 3 Bücher zerlegt, welche den frühern als 5. 6. und 7. nachfolgen. —

Das 5. Buch, welches die Zeit des Stillstandes des experimentirenden Dogmatismus von 1675—1781 beschreibt führt uns gewissermassen in die Vorhalle der Neuzeit, in welcher noch eine verhältnissmässige Stille herrscht, da wir hier mehr eine Periode der Sammlung und Verarbeitung des in der vorigen Erlangten haben. — An ihrer Schwelle begegnet uns Speners ehrwürdige Gestalt, welcher wie überhaupt freieren Sinnes auch gesunde naturwissenschaftliche Anschauungen zeigt. Er will nichts von der Alchymisterei und verwirft im physicus alle metaphysischen aristotelischen Grillen, da es zur Gewinnung der Naturgesetze lediglich auf Beobachtung selbst ankomme nicht auf Betrachtung derselben von einem ausserhalb gelegenen metaphysischen Standpunkte. Doch hat er von Newton's grossen Entdeckungen noch nichts gehört. — Weniger unbefangen steht John Wesley in England da. Er zweifelt an der Wahrheit des kopernikanischen Systems und ist ein Gegner der Newton'schen Astronomie und Physik. Doch bethätigt er sein lebhaftes Naturinteresse in einem 5bändigen „Compendium der Naturphilosophie

als Uebersicht über die Weisheit Gottes in der Schöpfung", das freilich auf einem etwas naiven Standpunkt steht, indem es das Hauptsächlichste, was jetzt betreffs der Erde und des Himmels erforscht ist „frei von allem mathematischen Jargon" darzustellen verspricht. — Eifrige Freunde der Natur, aus deren tieferer Erkenntniss sie Bestätigung ihrer eigenthümlichen theosophischen Speculation erhofften, waren die Würtemberger Bengel und Oetinger und der Scandinavier Swedenborg. Namentlich der letzte suchte eine seltsame mystische Vereinigung des empirischen Naturwissens mit der Vorstellung von der Realität einer jenseitigen Welt. Die in dieser Zeit herrschende Philosophie befreundet sich, wenn auch nicht mit der orthodoxen, so doch mit der allgemein christlichen Anschauung, da die eigentlich bedeutendsten Systeme das Pantheistische des Spinoza und und das Materialistische des Hobbes keinen weiteren Anklang fanden. Lessing hatte wohl in seinem späteren Leben einmal eine spinozistische Anwandlung, aber im Grunde war seine Weltansicht doch leibnizisch-deistisch. Ebenso halten die Skeptiker und Spötter Bayle, Hume und Voltaire stets die deistische Grundlage fest, namentlich Voltaire war entschieden der Meinung, dass der liebe Gott ungefähr ein so grosser Geist wie er selber sei. —

Auf Seiten der Naturforschung leitet Isaac Newton's grosse Erscheinung diese Periode ein. Er verwirklicht das Ideal der vereinigten inductiven und philosophischen Forschung, welches Bacon vorgeschwebt hatte. Seine Resultate haben ebensowohl mathematische als philosophische Evidenz. Der berühmte Apfelfall brachte ihn auf das grosse Bewegungsgesetz, welches Kleinstes und Grössestes im Weltall beherrscht. Aber mit dieser Entdeckung verbindet sich bei ihm die Ueberzeugung von der Unentbehrlichkeit des ersten Urhebers der Tangentialbewegung, welche das Rotiren der nach der Sonne gravitirenden Planeten um dieses ihr Centrum bewirkte. Er erklärt die Lucrezische Annahme von einer ursprünglichen Ausbreitung der Materie durch das ganze All für absurd, da sie gegen die Thatsache der Gra-

vitation streite und zeigt, dass aus blinder Nothwendigkeit kein Werden und keine Veränderung hervorgehen könne. Somit ist ihm das Dasein eines persönlichen Urhebers und Ordners der Welt erwiesen und in der That sieht man nicht wie die ehernen Glieder dieser Schlusskette durchbrochen werden könnten. Wie energisch sein religiöses Interesse war, zeigt seine angelegentliche Beschäftigung mit Daniel und der Apokalypse, deren Heptaden (Weltwochen) ihn ebenso interessirten wie die 7 Farben des prismatischen Spectrums. Wenn Moleschott, Büchner u. a. diese Studien der Altersschwäche Newton's zuschreiben wollten: so klingt dies einfach lächerlich. Allerdings war Newton ein Kind seiner Zeit, doch der Zustand des alten Gehirns Newton's dürfte den des Hirns des Herrn Büchner in seiner Blüthezeit wohl noch um ein Beträchtliches übertreffen. — Jenem zur Seite tritt als Mitbegründer des neuen Geisteslebens und der wissenschaftlichen Methode Leibniz, dessen Hauptbedeutung jedoch weniger in den von ihm errungenen Resultaten lag, als in den Anregungen die er gab und in der Erschliessung neuer Gebiete, zu denen er die Bahn brach. So thut er auf den Gebieten der Geologie und Paläontologie tiefe Blicke in das Wesen der Gebirgsbildung, fordert Anwendung des Mikroskops zur Untersuchung der Gesteine, stellt die Lehre von der Keimmetamorphose der Monaden auf, welche sich mit der modernen Evolutionstheorie berührt, weist scharfblickend auf den Unterschied todter und lebendiger Kraft hin, stellt zuerst, den Bann der Hebräischen Ursprache durchbrechend, das Ziel der modernen linguistischen Forschung hin und eilt in kühnem Fluge selbst der Idee einer Pasigraphie, eines Universalalphabets, entgegen. Was er als Staatsmann und Historiker Grosses geleistet, fällt aussersalb der gegenwärtigen Betrachtung. Seine religiös-theologische Anschauung war synkretistisch. Er plant unablässig Einigung mit den Katholiken und Herstellung einer Universalreligion. Andrerseits ist er bestrebt orthodoxe Vorstellungen wie Trinität, ewige Höllenstrafen, die geschichtlichen Wunder Christi festzuhalten, immer erfolgreich in Auffindung dia-

lektischer Formeln durch welche diese Dinge philosophisch denkbar gemacht werden. Seine eigenthümlichste Vorstellung von der Allbeseelungslehre (Monadologie) hat neuerdings durch Häckel eine Art Auferstehung gefeiert. — Die Epigonen Christian Wolff und Baumgarten zogen aus des Meisters Material eine Art Extract, aus dem sie nach Göthe's Wort „breite Bettelsuppen" kochten und infolge dessen „ein gross Publikum" hatten, zu dem allerdings sogar Friedrich der Grosse und Lessing gehörten. —

Wie die Folgezeit unter dem Einflusse der grossen Entdeckungen Newton's stehend mehr den Charakter der Reproduction und detaillirten Fortbildung als der Neuschöpfung trägt, zeigt der Verfasser an den verschiedenen Gebieten des Naturwissens auf S. 23—31. Dem entsprechend trägt auch die Naturphilosophie dieser Periode das Gepräge des Dogmatismus. Kant zeigt sich bis 1781 in naturwissenschaftlicher Hinsicht durch Newton, in philosophischer bis auf die Terminologie durch Leibniz beeinflusst. — In religiöser Beziehung sind die Naturforscher dieser Periode vorzugsweise gläubig zu nennen. So Hartsoeker, Boerhave, E. Stahl, Friedrich Hofmann, Haller, Euler, Linné, bei denen die religiöse Betrachtung sogar mit einem grossen Nackdrucke sich hervordrängt. Nur wenige sind Skeptiker wie Halley, Maupertuis, Lalande. So giebt es denn auch unter den Theologen viel eifrige Naturforscher, aus deren langer Reihe wir hier nur Celsius (theologischer Professor zu Upsala) und Scheuchzer (Chorherr zu Zürich) hervorheben wollen. Vereinigung medicinischer und theologischer Studien zeigt der ruhmvolle Pentateuchkritiker Astruc († 1766). — Was das Verhalten der Kirchen zur Naturforschung betrifft: so beharrt die römische Kirche beim Geocentrismus; auch die protestantische Orthodoxie, welche bis ins 18. Jahrhundert nach dem julianischen Kalender weiterrechnet, bleibt beim Ptolemäus. Einige wie Buddeus und Rambach schwanken, doch auf Zimmermann's Empfehlung des Copernicus antwortet eine Reihe heftiger Gegenschriften, deren eine diese Anschauung auf den Erzfeind Satan zurückführt. Erst allmählich dringt

der Copernicanismus durch, den z. B. der Pietist Joachim Lange unzweifelhaft festhält. Langsamer ging es in England, wo auch die cartesianischen Wirbeltheoretiker, nach denen der Weltäther die Weltkörper herumwirbelte, in Opposition treten. — Eigenthümlich wirkten Newton's Entdeckungen auf die Ausbildung der Weltenvielheitslehre. Man erfand im Scherz und Ernst vollständige Romane, die auf dem Monde und den Planeten spielten. Speculativ zeigt Leibniz wie die lückenlose Stufenreihe zahlloser beseelter Wesen bis zu Gott hinauf diese himmlischen Wohnungen nöthig mache. Eine theologische Opposition aus christologischen Gründen, der die Bedeutung der Erlösung hiedurch beeinträchtigt schien, wird beschwichtigt durch Hinweis auf den geistigen Vorzug, der auch so der Erde bleibe. In der Wunderfrage sind Newton, Locke und Leibniz, welchen Wolff, Bonnet, Euler und Haller folgen, conservativ. Die Wunder gelten als vorher geplante Eingriffe höherer Seinsordnung in die ordinäre Wirklichkeit. Wunderbestreitung tritt zuerst bei Hume auf, der besonders geltend macht, dass zum Erweis der Thatsächlichkeit eines Wunders niemals ein äusseres Zeugniss genügen könne. Rationalisirende Wundererklärung findet sich bei Hermann v. d. Hardt, Clericus und Reimarus. Naturtheologische Systeme treten zuerst in England auf, in denen aber das Theologische allmählich auf die Trias von Gott, Tugend und Unsterblichkeit zusammenschrumpft. Im Interesse des physikotheologischen Beweises beschrieb Ray (Wray) die Naturreiche; in der sogenannten Boylestiftung bewies der grosse Philolog Bentley die Thorheit des Atheismus. Ein hervorragender Apologet ist John Butler, der die Wahrheit des Christenthums aus der Conformität desselben mit der natürlichen Religion erweist. — Aehnliches versucht Fenelon's berühmte Abhandlung: „Ueber die Existenz und die Attribute Gottes.“ In Deutschland sucht Christian Wolff in seiner Theologia naturalis mit mathematisch geformten Beweisen Gottes Dasein und Wesen aus der Natur zu ermitteln. Weit übertrifft dies langweilige Buch Reimarus in den „Abhandlungen von den vor-

nehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion 1754“ mit seiner gediegenen Detailkenntniss und seinem schriftstellerischen Talent. Einer neuen Literaturrichtung von wahrhaft ungezieferartiger Fruchtbarkeit brach Joh. Albrecht Fabricius Bahn, zuerst in seiner Uebersetzung einer englischen Astrotheologie, der später Hydro- und Pyrotheologie folgten. Kaum war diese Parole ausgegeben, so wimmelte es von Litho-, Insecto-, Testaceo-, Chiono-, Phyto-, Petino-, Bronto-, Akrido-, Ichthyo- und anderen Theologien und die unersättlichen Kritiker verlangten noch dazu eine Zoo-, Geo-, Metallo-, Aethero-, Chemio-, Spermato-, Terato-, Tycho- und Mikrotheologie und erhielten wirklich noch eine Melitto- und Sismotheologie. Diese unerträgliche Monotonie, mit der jedes Naturgebiet über denselben Leisten geschlagen wurde, vergegenwärtigt so recht eine Zeit, an die man nicht ohne Gähnen zurückdenken kann. Hier konnte nur der Spott Rettung schaffen. Wir möchten hier zu dem was der Verfasser anführt, noch an Lichtenberg's Wort erinnern, von der tiefen Weisheit des Schöpfers, der den Katzen just da die Löcher in den Pelz schnitt, wo er die Augen hinsetzen wollte. — Neben die wissenschaftlichen Naturtheologien treten die erbaulichen, meist Nachbildungen des Scriver'schen Gotthold. Besonders verdient der Engländer Harvey genannt zu werden, der auf dem Boden modern-astronomischer Weltansicht das specifisch Christliche festzuhalten strebt. — Die Predigten dieser Gattung verloren sich oft in Kleinlichkeiten. Seltsam berührt es den strengen Lutheraner Löscher am ersten Ostertag über die Wiedererweckung der Blumen und Pflanzen, am zweiten (Emmausjünger) „von denen merkwürdigen Reisen,“ zu Pfingsten über merkwürdige Gebäude predigen zu hören. — In seiner Bibelencyclopädie suchte Scheuchzer (Kupferbibel mit physica sacra) das teleologische Raisonnement durchzuführen. Specialgebiete bearbeiteten Hiller im Hierophyticon, Celsius im Hierobotanicon. — Naturtheologische Dichtung pflegten Erzbischof Polignac im Antilucrezius, Louis Racine (Sohn des Tragikers) in la religion, in ruhmvollster Weise Thomson in seinen Jahreszeiten

ganz auf Newton'scher Grundlage, auch Pope im essay on man u. a. Aus Deutschland sind Kirchenliederdichter wie Mentzer (O dass ich tausend Zungen hätte), Gellert (Wenn ich o Schöpfer deine Macht), Schmolke, Tersteegen u. a. zu nennen. Der eifrigste Naturdichter dieser Zeit war B. H. Brockes in Hamburg in seinen 5 Bänden „irdischen Vergnügens in Gott,“ die allerdings für ein Vergnügen etwas zu viel sind, doch einzelne Stellen wie die Schilderung des unendlichen Himmelsraumes möchten wir von dem Verwerfungsurtheil des Verfasser's ausnehmen. — Höher stehen Haller's Alpen, Chr. Ew. v. Kleist's Frühling und die Naturschilderungen bei Gessner, Voss, Klopstock und Claudius. — Tiefere Anregung für das Verständniss des Schönen überhaupt und des religiösen Grundes, auf welchem dasselbe beruht, brachte Winkelmann, der die höchste Schönheit in Gott suchen und alles irdisch Schöne als Abbild derselben verstehen lehrte. Ihm folgend fand Breitinger das Wesen der Poesie in treuer Naturnachahmung und bildete daher den darin vorbildlichen Homer nach. Tiefer noch grub Hamann, der in der Schöpfung „eine Rede Gottes an die Kreatur durch die Kreatur“ fand, deren Glieder der Gelehrte zu sammeln, der Philosoph auszulegen und der Dichter nachzuahmen habe. Seine Geistesergüsse waren nach Tholuck's schönem Ausdruck: „Milchstrassen apologetischer Samenkörner, deren jedes sich zu einem Universum entfaltete.“ Vortreffliche Bemerkungen echter Nüchternheit und religiöser Tiefe macht Justus Möser gegen den leeren Rousseau'schen Naturcult, indem er in seiner Laienpredigt aus der geoffenbarten Religion einen besseren Trost verspricht, wenn Rousseau's Vicar beim Erdbeben den verzagten Zweiflern vergeblich die Schönheit der eingestürzten Werke Gottes predigen werde. — Weitere Entwickelung des Natursinnes namentlich der Empfänglichkeit für landschaftliche Schönheit brachten die Malerei und die romantischen Naturschilderungen der Robinsonliteratur, später Göthe's Schweizerreise und Georg Förster's Landschaftsbilder. Daneben wirkten theoretische Schriften, wie die des Aesthetikers

Sulzer und die geschmackvolle Art der Naturbeschreibung, welche Buffon einführte, dem Lambert in seiner Himmelsbetrachtung zur Seite trat.

In den Schöpfungshypothesen dieser Zeit spielte die Sintfluthfrage die Hauptrolle. Man erörterte die Fragen nach Ausdehnung und Höhe der Fluth und nach dem Bau der Arche, welche die allerverschiedensten Façons annehmen musste. Ja man baute sogar eine Probearche zur Erhärtung der Ausführbarkeit des Bau's. Man besprach die Raumverhältnisse der Arche, Vertheilung der Thiere, des Proviants u. dgl. — Daneben ward die Paradieseslage und die Controverse über das Alter des Menschengeschlechts verhandelt. — Wenden wir uns der Betrachtung des Einzelnen zu, so sehen wir innerhalb der katholischen Kirche Richard Simon mit seiner schneidigen Kritik einflusslos. Der Scholasticismus dauert in den Genesiscommentaren fort, nur Calmet zeigt sich frei von diesem dumpfen Traditionalismus. Auch die lutherische Orthodoxie bleibt in den alten Gleisen mit ihren oberhimmlischen Wassern, dem Wasserursprung, der Vögel u. dgl. Buddeus kann sich noch nicht zu Copernicus entschliessen und lässt Adam hebräisch sprechen. Sein gelehrter Genesiscommentar in seiner Kirchengeschichte des alten Testaments hat, wie Herder sagt, „ein dickes Cosmogoniengeweih von 100 Enden vor seiner Stirn.“ — Unter den Reformirten haben die streng orthodoxen Coccejaner eine gewisse mystische Naturliebe mit häufig wuchernden typologischen Spielereien. Am Genauesten nimmt es Burmann in seiner Synopsis theologiae mit dem Schöpfungsproblem. In der Menschenschöpfung ist er streng realistisch; die in die Nase geblasene Seele fährt beim Tode eben da wieder hinaus. Die eigentlich diluvialistischen Schöpfungslehren beginnen mit Th. Burnet, der die alte Welt durch die Sintflut vollständig vertilgt und eine neue durch sie hergestellt werden lässt, bei der die Schiefe der Ekliptik eintrat und damit das bisher so paradiesische Erdklima aufhörte. Eine seltsame Idiosynkrasie hat er gegen Gebirge und Meere. Jene sind ihm „grosse Erdscherben und zerbrochene Fugen,“ diese „Graben von

abscheulicher Fasslichkeit". Die ganze Erde ist nach ihm jetzt im trümmerhaften Zustande. Die Herbeiführung der Sintfluth durch einen Kometen lehren Whiston, Clüver und der brandenburger Schulrector Heyn. Letzterer berief sich auf Amos 5, 8 die beiden Sterne als Kometen deutend. Kritisch traten diesem Spuk Lambert's kosmologische Briefe 1761 und J. G. Krüger entgegen. Von geologischem Standpunkte brachte Woodward eine Sintfluthstheorie, in der er in gründlicher Weise animalische und vegetabilische Fossilien als Belege der allbedeckenden Fluth besprach. Ihm trat Ray entgegen, der richtig auf das Missverhältniss der kurzen Dauer der Fluth und der ungeheuren Masse der fossilen Reste aufmerksam machte. — Ein allgemeines Fossiliensuchen riss in dieser Zeit ein, bei dem Beringer in Würzburg ein Opfer der Mystification boshafter Studenten ward. Sie vergruben selbstverfertigte Thonfiguren, denen jener eine gelehrte Erklärung widmete, was lebhaft an neueste Erlebnisse erinnert. Glücklicher war Scheuchzer, der sich nur im homo diluvii testis irrte, da dieser sich später als Riesensalamander entpuppte. Bei der Sintflut behelligt er den Kometen nicht, Gott hält die Drehung der Erde einen Augenblick auf, dieser Ruck genügt zu einer, die ganze Erde bedeckenden, Ueberschwemmung. — Den Erosionsgedanken verfolgen Calmet, la Pluche und le Cat; letzterer lässt das Wasser so lange nagen bis es endlich wirklich den Untergang der Erde herbeiführt. — Als Kritiker des Diluvialismus traten auf Clericus, Clayton (Bischof von Irland), Linné, Camerarius († 1734 zu Tübingen), die theils die Particularität der Fluth behaupteten, theils auf die Schwäche der aus den Versteinerungen hergeleiteten Beweise hinwiesen. Von grösserer Bedeutung ist die kosmogonische Ansicht, die Leibniz in seiner Protogaea aufstellt. Er fasst den Urzustand der Erde als sonnenartig glühend, auf diesen Zustand folgte Bedeckung der Erde mit Rinde, dann solche der Rinde mit Wasser. Durch Einsturz von Gebirgsmassen erfolgte die spätere Fluth, worauf die Fluthen sich einen Abfluss zu unterirdischen Schlünden bahnten, und in Folge davon ein neues Fest-

land — die jetzige Erde — hervorkam. Ihm folgten Carpov und J. G. Krüger, Geschichte der Erde 1746, der den strikten Neptunisten die Frage entgegenhielt: „Wie kann Wasser solche grosse Dinge thun?“ Nach ihm ist die Grundlage der Erdbildung plutonisch, zwei allgemeine Erdbeben und zwei grosse Fluthen haben den gegenwärtigen Bestand der Erdoberfläche herbeigeführt. Sehr richtig bemerkt er, dass von der biblischen Sintfluth nur sehr wenig Versteinerungen herrühren können. — Auch Kant sann über die Erdbildung nach. Nach feuerflüssigem Zustande der Erde bildete sich nach seiner Auffassung feste Rinde, diese sprengen Luftblasen, es entstehen Senkungen und Risse, dadurch bekommt das Meer eine Einfassung.

Den Neptunisten ersteht in Whithurst 1778 ein neuer Vorkämpfer, der flüssiges Urchaos annimmt, indem durch Sonnen- und Mondattraction Fluthungen entstehen, in deren Folge das Land hervortritt. Die gegenwärtige Erdgestalt ist durch die Sintfluth herbeigeführt, welche durch ein Erdbeben veranlasst wurde. — Striktester Diluvialist ist Silberschlag (1780), der die Welt in buchstäblich 6 Tagen im Herbst geschaffen sein lässt, und die ganze gegenwärtige Erde von der Sintfluth ableitet. Mit allen Schwierigkeiten wird er im Handumdrehen fertig, in der Arche bringt er durch genaue Berechnung nicht nur alle Thiere unter, sondern behält noch Raum übrig. Indessen verdient er nicht blos Spott, seine Untersuchungen über Höhlenbildung, Meerestiefe u. dgl. sind ganz respektabel.

Theosophische Schöpfungsspekulationen tragen die mystischen Französinnen Antoinette Bourignon 1680 und Frau v. Guyon 1684 vor, mehr Substanz bieten Poiret (1719) und die Exegesen der Berleburger Bibel 1726. — Dickinson 1702 hat seine kabbalistische Geheimweisheit durch Vermittlung der keltischen Druiden von Abraham und Mose empfangen. Sie besteht in der Corpusculartheorie, nach welcher in der Bibel „Wasser“ und „Staub“ kleinste Körperchen (etwa Moleculen) bedeuten, aus denen Alles sich zusammensetzt. Das Lebensprincip aller Dinge Pandora, aurum aurae quinta essentia, wohnt im Luftkreise als eine

Mischung irdischer und himmlischer Kräfte. Eine daraus bereitete Essenz besass Noah und fütterte damit die Thiere der Arche, wie sich aus Genes. 6, 16 ergiebt, wo diese Wundersubstanz Sohar genannt ist. — Tiefsinnigere theosophische Sprüche finden sich beim christlichen Demokrit Dippel und im höheren Grade bei Hamann. — Oetinger steht auf Newton'schem Standpunkt; eine eigenthümliche Grille von ihm ist die dem 1000jährigen Reiche vorangehende „grosse Versetzung“ Haggai 2, 7, worunter er „eine kleine Abweichung des Poli“ versteht. Bemerkenswerth ist, dass er schon die Restitutionsidee beim Sechstagewerk hat, von der später noch die Rede sein wird.

Anspruchsvoll tritt Swedenborg auf, der seine Cosmogonie aus Offenbarung hat. Die Hauptsache ist der Parallelismus der Welten: der sinnlich natürlichen mit dem Sonnencentrum und der geistigen mit der reinen Liebe aus Jehovah als Centrum. Aus der göttlichen Liebe entstanden die drei geistigen Himmel, ebenso aus der Sonne die drei natürlichen Sphären, welche dann zusammen die Erde erzeugten. Um die Bibel bekümmert er sich dabei wenig, da er ja eine eigene Offenbarung hat. — Poetische Cosmogonien sind von Blackmore, der eine Apologie gegen die lukrezisch-epikuräische Weltanschauung bringt, von Thomson in seinem „Frühling,“ von Haller im Gedicht „über den Ursprung des Uebels.“ Einen speciellen Sintfluthssänger stellt die deutsche Literatur in Bodmer, der in seiner Noachide biblisch-orthodox neben klopstockisch-seraphischen Betrachtungen sehr sinnlich üppige Wielandische Schilderungen bringt und in Gleichnissen sklavisch den Homer nachahmt. Höchst belustigend ist, dass im Salon der Arche, wo die Familie Noah's sich zu versammeln pflegt, Gott derselben eigenhändig 20 herrliche, erbauliche Tableau's zur Schmückung der Wände gemalt hat, womit sie beim ersten Betreten des Gemaches in zartester Weise überrascht werden, und noch belustigender ist, dass Noah beim Beginn der Fluth die zur Rettung bestimmten Thiere wie ein Postillon zusammenbläst, und am allerbelustigendsten, dass die vorsintfluthlichen Frevler mit

Feuerrohren schiessen und Noah sich eines Fernrohrs bedient.

Allegorisirende Deutungen der biblischen Schöpfungsgeschichte finden sich in gläubiger Art bei Fabricius und van Helmont, bibelfeindlich nach Hobbes Anleitung (Leviathan c. 38) bei dem schamlosen Beverland, angemessener bei Burnet, Bekker, Tindal und Gerstenberg. Ueber des letzteren Geschmacklosigkeit äusserte sich Goethe unwillig. Abgesehen von einzelnen Spöttereien Bolingbroke's, Voltaire's, Edelmann's ging der biblischen Erzählung energisch zu Leibe Boulanger, der alle Religionen aus der Furcht vor Ueberschwemmungen herleitet, wozu wir an Herder's spöttische Bemerkung erinnern möchten (im Geist der hebr. Poesie II. Ausgabe 1827 Bd. 1. S. 49), dass er als Aufseher über Deiche und Brücken in Frankreich wohl von Amtswegen eine Wasserphilosophie haben musste. — Kühn und scharfsinnig griff Reimarus mit glänzendem schriftstellerischen Talent die biblischen Erzählungen an. Er war ja gegenüber der orthodoxen Auffassung mit ihrem Inspirationsbegriff dazu relativ berechtigt, aber es fehlt ihm doch, wie wir hier noch stärker als der Verfasser Strauss gegenüber betonen möchten, jeder historische Sinn, da er im Ernste von Noah, Abraham und den Erzvätern verlangt, sie hätten die Grundwahrheiten der Religion so wie er sie im 18. Jahrhundert erkannte, ausbreiten und dadurch ihre göttliche Sendung erweisen sollen. Auch auf den schwachen Punkt seiner Kritik möchten wir noch aufmerksam machen, dass er sehr oft die biblischen Berichte als in sich widersprechend und überhaupt unglaubwürdig darthut und dann doch dieselben Berichte zur Basis von allerlei Angriffen gegen die darin vorkommenden Personen macht. — Wie eine Sonne ging in dieser Zeit Herder's älteste Urkunde des Menschengeschlechts 1774—76 auf. Mit siegreicher Kritik beseitigte er die unzureichende orthodoxe wie die mythisirende Erklärung der Schöpfungsgeschichte, in letzterer Hinsicht sich besonders gegen die armselige Seichtigkeit des J. D. Michaelis richtend, auch die Affenbrüderschaft köstlich persifflirend.

In begeisterter goldener Sprache erschloss er das Verständniss der poetischen Schönheit der biblischen Erzählung und zeigte ihre ganze Grösse von dieser Seite her. Diese Leistung Herder's stellt nach unsrer Ueberzeugung der Verfasser nicht hoch genug, wenn er sie blos einen „kühnen Poetisirungsversuch in Prosa“ nennt. Es war Herder'n wirklich gelungen einzutauchen in den Strom der Poesie, der die Seele des Dichters des herrlichen Schöpfungsgemäldes erfüllte. Allerdings geben wir zu, dass Herder zu weit ging in seiner Construction der heiligen Siebenzal, namentlich in der Verfolgung des berüchtigten Sechsecks durch alle älteste Literaturen und orphischen Geheimnisse hindurch, aber man darf sich durch diesen angehängten Ballast doch nicht gegen die Anerkennung der Thatsache verblenden lassen, dass Herder in der That zuerst das schöne Gesetz der Symmetrie der Tagewerke entdeckt hat, wornach 1:3 = 2:4 = 3:6 sich verhalten (Licht: Lichtkörper — Wasserscheidung, Belebung des Wassers: Fische, Vögel — Erde: Erdthiere). Herder hat der christlichen Apologetik eine mächtige Waffe in die Hand gedrückt. Sie kann den Spöttern die schöne sinnvolle Composition der biblischen Kosmogonie entgegenhalten, gegen die kein Angriff irgend etwas auszurichten vermag. —

Zum Schluss wendet sich die Untersuchung des Verfassers wieder den etwaigen darwinistischen Anklängen zu. Es fängt nun wirklich an schon etwas unheimlich zu werden. Zwar bei Burnet und Clüver sind die Anklänge nur unscheinbare, denn bei ihrer Einschachtelungstheorie stecken die Keime sämmtlicher Nachkommen im Samen des Stammvaters, was doch ganz teleologisch und antievolutionistisch ist. Beiläufig möchten wir hier an Jean Paul's witzige Verspottung dieser Theorie in Adam's Traurede erinnern, welche dieser in Ermangelung eines Geistlichen selbst hält. Hier sieht er vermöge seiner damals noch unverlorenen vollkommenen Weisheit alle seine Nachkommen nach der Einschachtelungslehre wie grössere und kleinere Biergläser ineinandergesteckt und räth der Eva lieber von der Ehe mit ihm abzustehen, da sich zu ab-

scheuliche Subjecte unter jenen befänden. — Indessen, wir dürfen uns nicht verhehlen, dass es jetzt auch wirkliche darwinistische Anklänge giebt. So wenn Calmet nur einige Thierarten als ursprünglich geschaffene ansieht, aus diesen aber viele neue Arten sich entwickeln lässt, wenn Linné die Species durch Bastardzeugungen aus der Gattung hervorgehen lässt, so ist dies darwinisch. Weiter geht noch de Maillet, der alle heutigen Thierarten aus ursprünglich einfachen Formen herleitet, Maupertuis, der die thierischen und menschlichen Racenunterschiede als Folgen der Züchtung betrachtet. Robinet lässt am Himmel den Kampf ums Dasein beginnen und schreibt den Planeten erzeugendes Vermögen zu. Die Einheit des Gesetzes der Hervorbringung findet er in allen Erscheinungen der Natur und leitet ganz modern die Eigenthümlichkeit der Einzelwesen von der Anpassung an gegebene Verhältnisse her; so z. B. die schöne Stimme der Weiber von ihrer Schwatzhaftigkeit, welche letztere man doch grade nicht für ein Verbesserungsmittel halten möchte. — Bedeutend nähert sich auch Kant dem heutigen Darwinismus an, obwohl es eine Uebertreibung einiger heutigen Darwinianer ist, ihn zu einem vollständigen Anhänger ihrer Lehre zu machen. Er redet von Erzeugung aller Wesen durch eine gemeinsame Urmutter und spricht von der Möglichkeit der Fortbildung des Orang Utang zu menschlicher Geistesbildung. Letzteres aber bezeichnet er ausdrücklich als Hypothese und zwar als ein gewagtes Abenteuer der Vernunft. Ebenso hat Herder namentlich in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte evolutionistische Gedanken entwickelt, allein was er von der Affentheorie hält, kann man aus seiner ältesten Urkunde VI, 105 ersehen. Sein edles Humanitätspathos galt stets dem Göttlichen im Menschen. Wenn er die Thiere einmal unsere älteren Brüder nennt, so ist dies nur im Sinne der allgemeinen Naturverwandtschaft zu verstehen. Wir möchten hier zur Vergleichung auch auf Sakuntala hinweisen, welche die Schlingpflanzen ihre trauten Schwestern nennt und beim Abschiede um ihre Umarmung bittet. Sicherlich will sie damit nicht die Urzellenverwandtschaft ausgesprochen haben.

Das 6. Buch umfasst die Periode von 1781—1878 unter der Ueberschrift: die Zeit des modernen naturwissenschaftlichen Universalismus. Der Anfang derselben ist durch Herschel's Uranusentdeckung und Kant's Kritik der reinen Vernunft, welche beide in das Jahr 1781 fallen, deutlich markirt. Beherrscht wird diese Zeit durch die Namen: Herschel — Kant — Lavoisier — Watt — Lagrange — Hauy — Werner — Hutton — Bichat — Jenner — Blumenbach — Cuvier — Goethe — und es ist dieselbe hierdurch hinreichend als eine Zeit der vorherrschenden Naturwissenschaft charakterisirt. Auf dem Gebiet der Astronomie bricht sich W. Herschel mit seinem Riesentelescop in nie gesehene Himmelsfernen Bahn. [Seltsamer Weise verschweigt der Verfasser 8 Seiten hindurch sein Leben und Wirken erzählend seinen Namen.] Er entdeckt den Uranus, mehrere Doppelsterne, die Eigenbewegung der Sonne, zählt 258000 Fixsterne, 1000 Nebelflecken, findet Uranusmonde, Saturntrabanten und vieles Andre. An ihn schliesst sich der grosse Rechner Laplace mit seiner Bildungshypothese des Sonnensystems. Diesem grossen Forscherpaar folgen ebenbürtige oder ähnliche in Olbers und Gauss, John Herschel, Encke, Biela und Bessel, Hencke, Galle und Leverrier. Eine neue Epoche datirt von 1860 dem Jahre der Entdeckung der Spectralanalyse welche die gluthflüssige Beschaffenheit der Sonne bis zur Feststellung der brennenden Stoffe kennen lehrt. Die Reihe der Entdeckungen schliesst Hall's Auffindung zweier Marsmonde 1877. In der Chemie ist Lavoisier epochemachend durch seine Entdeckung der Bestandtheile der Luft. Ihm folgen Davy, Dalton und andre und später hebt Liebig's Agriculturchemie die Wissenschaft auf eine neue Höhe. — In der Physik war Lagrange der Reformator, dem Grössen wie Faraday, Chladni, Helmholtz (seit 1857) folgten. Sie lehren uns erkennen, was Wärme, Electricität, Magnetismus sind und wie sie in einander übergehen. Besonders wichtig waren Galvani-Volta's und Oersteds electromagnetische Entdeckungen. In überwältigender Schnelle folgten die Erzeugung electrischen

Lichts und auf akustischem Gebiet Telephon und Phonograph. — Die Meteorologie ward von Alexander von Humboldt und Dove als Wissenschaft begründet. Letzterer fand das berühmte Drehungsgesetz der Winde. — Die physische Geographie und Hydrographie ward durch Humboldt's süd- und mittelamerikanische Reisen, Mungo Park's afrikanische Expedition u. a. m. erweitert und durch Karl Ritter zu einer ganz neuen Wissenschaft umgestaltet. Neues brachten dann die grossen Polarreisen von Ross-Parry, Franklin u. a., die centralasiatischen Reisen von Humboldt, Rose und Ehrenberg und die neuesten Afrikareisen Livingstone's und Stanley's. — Die Meeresmessungen der Tuscarora und des Challenger ergründeten das Thierleben der Tiefe. — Die Geognosie und Geologie wurden zuerst wissenschaftlich behandelt durch Werner und Hutton. Dem ersteren folgen in Deutschland unter Anführung Leopold's von Buch stricte Plutonisten, unter ihnen Humboldt, bis Lyell's Prinzipien der Geologie den Neptunismus wieder zur Geltung bringen, dem heutzutage die Mehrzahl der Forscher unter Festhaltung des Richtigen im Plutonismus folgt. Eine neue Wissenschaft der Krystallographie durch Delisle und Hauy geschaffen, ist besonders durch Naumann angebaut worden. Die junge, vielversprechende Wissenschaft der Poläontologie rief Cuvier ins Dasein, dem viele Mitarbeiter folgten. Die botanische Systemkunde ist nach Linné besonders durch Jussieu und Decandolle gefördert, die Morphologie durch Goethe, Alexander Braun u. a. die Pflanzenphysiologie besonders seit Schleiden's Zellenlehre 1837 durch zahlreiche Forscher, die Pflanzenchemie durch Liebig, u. a., die Pflanzengeographie durch Ritter u. a. In der Zoologie hat die Systemkunde an Cuvier, die vergleichende Anatomie des Thierreichs an Cuvier, Johann. Müller, Rudolf Wagner u. a., die Thierphysiologie an Johann. Müller, K. E. von Baer, die Mikrozoologie an Ehrenberg u. a., die Malakozoologie an v. Chamisso, Karl Vogt u. a., die Kenntniss der Eingeweidewürmer an Virchow, die Insectenkunde an Leuckart, Darwin,

die Ichthyologie an Agassiz, die Reptilienkunde an Blainville, die Mastozoologie an Burmeister, die Ornithologie an Brehm, v. d. Decken u. a., die Thiergeographie an Andr. Wagner glückliche Bearbeiter erhalten. Die wissenschaftliche Ethnologie ist ganz neu begründet von Blumenbach, Theod. Waitz, des letzteren vielseitigen kenntnissreichen Fortsetzer Georg, Gerland, Osc. Peschel, Bastian, Siebold u. a. Die vorzüglich von Will. Jones 1794 begründete comparative Linguistik ist durch Hervas, Adelung, den ruhmvollen Fr. Bopp, Jacob Grimm, Wilh. v. Humboldt, Pott u. a. weiter geführt worden. — An diese theoretischen Fortschritte schliessen sich praktische von immenser das ganze Völkerleben umgestaltender Bedeutung. Auf den Gebieten des Verkehrswesens: die Dampfschiffe, Eisenbahnen (seit 1814). Versuche von Luftschifffahrten, electrische Telegraphen seit 1833 (zu Depeschen benutzt seit 1844). Auf den Gebieten der Industrie: die Dampfmaschinen fast in allen Fabrikationszweigen, die Galvanoplastik, Photographie, Mikroskopbenutzung, zahllose Neuproducte der Fabriken. Innerhalb der Medicin: die Entdeckungen mittelst der leider so oft gemissbrauchten Vivisection, die Auscultation und Percussion, die Entdeckung der anatomischen Verschiedenheiten der Empfindungs- und Bewegungsnerven, der Augen- Ohren- und Kehlkopfspiegel, die conservative Chirurgie, Cellularpathologie, Electrotherapie u. a. — Die Socialwissenschaft ist seit Adam Smith völlig zu einer Naturwissenschaft geworden. — Die colossale Massenhaftigkeit des Materials, das auf allen diesen Gebieten producirt wird, ist erdrückend. Das beständige Schwangergehen der Naturwissenschaft mit immer neuen Specialfächern macht jede Uebersicht unmöglich. Unter solchen Verhältnissen sind Entdeckungen wie die Mayer-Helmholtz'sche mit Freude zu begrüssen, da sie in dem unabsehbaren Wirrsal einen Halt geben. Wenn Wärme, Licht, Electricität, Magnetismus einerseits, Schwerkraft, Attraction u. dgl. andrerseits Aeusserungen derselben mechanischen Urkraft sind, die ihren Sitz in der Sonne hat, so scheint ein Centrum der Erscheinungen gegeben zu sein. —

Nach diesem Ueberblick fragen wir nach der innern Entwicklung, welche das Verhältniss von Theologie und Naturwissenschaften gewonnen hat. — Die grossen Bewegungen der Erhebung Amerika's und der französischen Revolution hatten eine Abkehr der Völker vom religiösen Leben zur Folge, die sich bei einigen in einem irreligiösen Radicalismus, bei allen aber in der allmählichen Durchführung der Religionslosigkeit des Staates, der Civilehe, der Trennung von Schule und Kirche äusserte. Die gegensätzliche Spannung ward durch die Reaction des Ultramontanismus und der protestantischen Orthodoxie wesentlich verschlimmert. Vielfach hat dadurch die Kirche an äusserer Macht und Geltung verloren, aber unfraglich an innerer Güte gewonnen. Die zu ihr haltenden Mitglieder, gleichviel welches Standpunkts, sind eifriger und bewusster, wie das Wachsthum der Bestrebungen äusserer und innerer Mission beweist. — Was nun speziell das Verhalten der Naturforseher zu Religion und Kirche betrifft, so ist ein kleiner Kreis derselben auch in der neueren Entwicklung ihrer Wissenschaft „gläubig" geblieben und es ist zu betonen, dass zu diesem kleinen Kreise grade einige der hervorragendsten Forscher gehören. Wir erwähnen Faraday, John Herschel, Buckland, Bell, Cuvier, Biot, Ampère, der den Thomas a Kempis auswendig wusste, Bessel, Carl Ritter, Joh. Müller, Rud. Wagner, E. v. Baer. Dem Christenthum freundlich gesinnt waren auch Encke, Gauss, Maedler, Liebig, Ehrenberg, Alex. Braun, Gust. Bischof u. a. — Andere nahmen wie Alex. v. Humboldt die Haltung kühler, vornehm reservirter Skepsis religiösen Fragen gegenüber ein. Viele aber huldigen einer Art begeisterter Irreligiosität, bei manchen derselben nimmt diese sich aus, wie ein Rausch, mit dem das staunenswerthe Fortschreiten ihrer Wissenschaft ihre Köpfe umnebelt hat. Solche wollen nichts vom ignoramus, noch weniger vom ignorabimus wissen. — Von Theologen, die sich an der Naturwissenschaft dieser Periode betheiligen, ist zunächst der Jesuit Secchi zu nennen, der die Sonne erforschte und in der Wissenschaft der Natur,

in der Religion dem Papste zu folgen bekannte. Ferner gehören hierher: der würtembergische Geistliche Wurm, der Erforscher der Doppelsterne; von evangelischen Geistlichen: der Zoologe Sars, die Ornithologen Brehm und Baldamus. Unter den Missionaren haben protestantische auf linguistischem, religionsgeschichtlichem, anthropologischem und geographischem Gebiete, katholische auf naturgeschichtlichem, besonders zoologischem Gebiet Hervorragendes geleistet, was nicht nur Männer wie Pott und Max Müller, sondern sogar ein v. Hellwald in warmen Worten anerkennen. —

Was das Verhalten gegen die neuen Entdeckungen angeht, so hatten diese auch innerhalb der naturforschenden Kreise selbst oft Noth sich ihre Anerkennung zu erkämpfen. Der Verfasser führt davon auf S. 346—349 eine ganze Reihe von Beispielen an und man muss einräumen, dass dies mildernde Umstände auch für den theologischen Köhlerglauben sind. Allein man muss dabei beachten, dass jene irrenden Naturforscher doch von sachlichen Gründen bei ihrem Widerspruch geleitet waren, die theologischen Köhler dagegen von Gründen, die mit der Sache gar nichts zu schaffen hatten.

Wenden wir uns nun mehr zu diesen, so haben wohl die Päpste den ersten Anspruch auf Beachtung, die erst 1835 in den sauren Apfel des Copernikanismus bissen. Unter den protestantischen Orthodoxen traten gegen die sogenannte astronomisch verwerfliche Literatur auf: Joh. Richers 1850. Karl Schöpfer 1854. A. Frantz 1867 und der für alle die Strafe tragende Knak. Es ist erfreulich die ernste Rüge zu lesen, welche der Verfasser auf S. 352 diesem Treiben mit seiner anmasslichen Competenzüberschreitung und wissenschaftlichen Unbildung ertheilt.[1]) Auf praktischem Gebiet erhoben sich, wenn auch nicht ausschliesslich theologische Stimmen gegen die Kuhpockenimpfung, das Chloroformiren, neuerdings mit theilweisem Recht gegen die Vivisection. Ein bonirter Eingriff

---

1) Allerdings hätte er hierbei nicht den Hauptschreier Knak übergehen dürfen, der diese Ungebür auf die Spitze trieb.

in die Naturforschung ward in England in Folge der Essaybewegung, in Frankreich von den Bischöfen gegen die Medicin der Universität Paris versucht.

Die Naturphilosophie dieser Periode steht unter Kant's Einflusse. Von ihm aus ging die Betonung des inductiven Verfahrens, die Abwehr des Teleologisirens, die blos ästhetische Geltung der Teleologie. Auf religiös-ethischem Gebiete war Kant's Einfluss weniger fördernd, da die dürren Begriffe des höchsten Wesens, der jenseitigen Glückseligkeit und der blossen Pflicht weder das religiöse Gemüth tiefer zu ergreifen, noch den sittlichen Trieb energischer zu bewegen vermochten. Hier trat Schleiermacher ergänzend ein mit der Geltendmachung der Gemüthsgrundlage alles religiösen Lebens, der Betonung der Erscheinung Christi als des Mittelpunktes der religiösen Bewegung und der Hervorhebung des sittlichen Gutes im Gegensatz zum leeren Pflichtbegriff. — Die kantischen Grundgedanken auf ethischem Gebiete verfolgt Fichte, auf naturphilosophischem Schelling, auf geschichtsphilosophischem Hegel. Ueber diese Epigonen greift man in neuerer Zeit wieder auf Kant selbst zurück. Das geschieht innerhalb der Naturphilosophie von Lange, innerhalb der Theologie von Lipsius, der aber durchaus nicht so einseitig wie der Verfasser auf S. 364 behauptet auf Kant, sondern ebenso sehr auf Schleiermacher zurückgeht. — Der Naturphilosophie tritt die Naturpoesie zur Seite, welche oft die kantischen Gedanken poetisch verklärt. Dies geschieht besonders bei Schiller und in gewissem Sinne auch bei Herder. Der vollendetste und dazu von Kant unabhängige Naturdichter ist Goethe. Seine früheste Naturauffassung war rousseauisch-ossianisch, die spätere spinozistisch mit antikisirendem Naturcult. Zur Seite gingen geologische, morphologische, anatomische und optische Studien. Auf seinen Schultern stehen die Romantiker, besonders Steffens, Novalis, Friedr. Schlegel, Eichendorff und nach einer Seite seiner Dichtung auch Fr. Rückert. Bei den Franzosen findet sich poetische Naturbetrachtung bei Chateaubriaud, Lamartine und

Victor Hugo, bei den beiden letzteren mit krankhaft wuchernder sentimentaler Phrase oder geradezu tollen Auswüchsen. Von Engländern gehören hierher: Byron, Thom. Moore, Tennyson, von Amerikanern Longfellow, Bryant. Auf diesem philosophischen, naturwissenschaftlichen und religiösen Zeithintergrunde entwickelten sich pessimistische und optimistische Weltanschauungen. — Die Zweckleugnung auf dem Naturgebiete hat zur nächsten Folge die auf dem geistigen. Der blinde Zufall wird Herrscher. Das augenscheinlich Zweckvolle wird abgeleugnet, überall erscheint Auflösung, Zerstörung und Verwesung. — Bei Kant und Goethe finden sich derartige pessimistische Anklänge, aber namentlich beim letzteren weit überwiegende optimistische. Am schwächlichen Weltschmerz litt er sicherlich nicht. Der eigentliche poetische Begründer des Pessimismus ist Byron. Von ihm rührt her die europäische Manie der düsteren verzweifelnden Betrachtungen, verbunden mit sittlicher Libertinage und renommistischer Gotteslästerung. Seine edleren Seiten erscheinen wieder bei Lamartine, die niederen, verbunden mit französischer plebejischer Frechheit bei Alfred de Musset und Victor Hugo. In Italien ward Leopardi, in Russland Turgénieff, in Deutschland Nicol. Lenau und Heinr. Heine von Byron beeinflusst. — Der philosophische Pessimismus hat mehr sittliche Haltung bewiesen, als der dichterische. Der bedeutendste Vertreter ist Arthur Schopenhauer. Nach ihm ist der Mensch das Opfer des unglücklichen Triebes zum Leben, welcher ihn in der elendesten leidvollsten aller Welten festhält, aus der ihn nur das Aufgeben des Willens zum Leben retten kann. Sein Schüler Eduard von Hartmann macht den blinden Willen des Lehrers zum hellsehenden Unbewussten, das zuletzt einmal den heilsamen Entschluss fassen wird, das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit dann der Prozess und die Welt aufhört. Sein Pessimismus hatte mehr Glück als der des einsamen Lehrers, er ward in Berlin salonfähig bis zur huldigenden Verbeugung, sogar von Theologen. — Doch die jubelnde

und jauchzende Welt lässt sich nicht ewig ins Klaghaus sperren. Es traten dem pessimistischen Poeten optimistische gegenüber. Cullen Bryant † 1878 hofft unter begeisterten Schilderungen dieser schönen Welt ein siegreiches Fortschreiten zur höchsten Glückseligkeit. Ebenso geht unter den Philosophen die ganze positivistische Schule Comte's und mit ihr Renan u. a. auf die Seite der Hoffnungsvollen. Renan erwartet vom höchsten Naturwissen eine allumfassende Macht, in der die Menschheit zur Vollkommenheit gelangt, oder wie er es nach seiner verkehrten geschraubten Art ausdrückt „in der Gott vollkommen wird". Herbert Spencer erwartet schliesslich physische und moralische Vollkommenheit des Menschengeschlechts, doch ist bei seiner Schilderung derselben fast zu fürchten, dass die Sache wegen Mangels an Abwechselung etwas langweilig werden wird. —

Die eigentlich materialistischen Theorien treten in dieser Periode zuerst sporadisch auf bei Cabanis 1808, Lamark u. a. Kant's Einfluss liess sie nicht zur Herrschaft kommen. Sein dynamistischer Atombegriff nahm nicht träge Massen, sonder kraftbegabte Centra an. Die streng mechanische Atomtheorie kam erst in den vierziger Jahren dieses Jahrhundert's, durch Liebig, Virchow, Helmholtz u. a. begünstigt, zur Geltung. Insoweit es sich nun hier um rein naturwissenschaftliche Dinge handelt, hat nach unserer Ueberzeugung der Laie nichts drein zu reden. Man kann von einem ausserhalb gelegenen Standorte nur sagen, dass thatsächlich sich derartige Ansichten öfters geändert haben.[1]) Anders aber steht die Sache, wenn die Naturforscher dazu schreiten, eine allgemeine Welt- und Lebensansicht aufzustellen. Dann gehen sie über die Grenzen ihres Gebietes hinaus und verfallen einer allgemeineren Kritik. Wenn Naturforscher behaupten, das

1) Ueber manche Dinge scheint es uns auch vollkommen müssig zu streiten. Ob die Naturforscher einmal den Wagner'schen homunculus oder sonst organisch belebte Wesen in der Retorte werden darstellen können, ist eine Sache, die einfach abzuwarten ist. Viel Vertrauen haben wir allerdings nicht dazu.

Denken sei nur Phosphorescenz des Gehirns, es gebe keine andere Wahrheit als die, welche das Messer des Anatomen oder das Mikroskop des Physiologen dictire, es gebe keine ethischen Begriffe, sondern nur Luft, Wasser, Ort, Zeit, Essen, Trinken, Eltern und Amme: so darf ihnen erwidert werden, dass sie von Dingen reden, die sie nicht verstehen. Dass das Gehirn phosphorescirt, und wie es dies thut, können sie wissen, was „Denken“ ist, können sie nicht wissen. Es lohnt nicht das anzuhören, was sie darüber vorbringen. — Eine eigenthümliche Zeiterscheinung ist der Spiritismus, der vermittelst des Experiments die Existenz abgeschiedener Geister darthun will. Indessen wenn diese langweiligen Burschen, welche bis jetzt die spiritistischen Medien citirt haben, auch wirklich im Jenseits existiren sollten: so möchten wir sie dringend bitten sich nicht zu uns zu bemühen, denn was sie mitzutheilen haben, ist nicht der Rede werth. —

Von grösserem Interesse sind einzelne in der Gegenwart zwischen Theologie und Naturwissenschaft verhandelte Streitfragen. So vor allen Dingen die Wunderfrage. Zunächst war man darüber in theologischen und philosophischen Kreisen selbst nicht einig. Kant leugnete ihre stricte Beweisbarkeit und ihre praktische Bedeutsamkeit als Stützen der Religion, worin ihm Lessing beitrat. Der Heidelberger Paulus fand, dass in der Bibel bei näherer Betrachtung alles Wunderbare ganz natürlich zugegangen sei. Strauss hielt die Wunder für mythische Dichtungen, Zeller für Einbildungen des religiösen Bewusstseins. Powell verlangt, dass das Christenthum lediglich nach seinem religiösen Gehalt ohne Zusammenhang mit physischen Dingen betrachtet werde. — Auf der andern Seite Lavater, der durch enthusiastisches Gebet Antheil an der wunderwirkenden Kraft Gottes erhofft, Knapp, der das Wunder streng auf das biblisch-geschichtliche Gebiet beschränkt wissen will. Der ältere Supranaturalismus fasst das Wunder als ein Geschehen nicht contra naturam, sondern supra naturam, ähnlich die neuere Theologie. Ritschl will den Wundern objective Thatsächlichkeit aber nur für

die religiöse Erfahrung nicht für die naturwissenschaftliche Empirie gewahrt wissen. — Die erste Controverse zwischen Naturforschung und Theologie über diesen Punkt war die des Bischofs Mynster und Hans Oersted's. Ernstlicher trat Virchow der Wundertheorie in Veranlassung der ultramontanen Mirakel entgegen. Die abschliessende Entscheidung, welche der Verfasser auf S. 424 giebt, ist undeutlich. Der positiv-evangelische Wunderbegriff soll die allein haltbare Mitte bilden zwischen den beiden Extremen, nämlich der materialistischen Wunderleugnung und der ultramontanen Wundersucht. Man fragt, welcher ist der positiv-evangelische Wunderbegriff und wodurch wird er haltbar? —

Des alten Thema's von der Weltenvielheit ward man auch in dieser Periode nicht müde. Es begegnet uns in populär-astronomischen Schriften, in Erbauungsbüchern, auch in der schönen Literatur bei Herder und Jean Paul. Entschieden dagegen sprachen sich Hegel, Michelet und Rosenkranz aus, die die Vernunft lediglich auf der Erde wohnend wissen wollten, obwohl sie doch da oft am wenigsten zu finden ist. Aus theologischen Gründen wegen der Bedeutung der Erde für das Erlösungswerk traten Steffens, Baader, Whewell u. a. dem Pluralismus entgegen, während J. P. Lange, Hengstenberg, Kurtz u. a., die Gestirne zu Wohnungen für die Engel in Anspruch nahmen. Naturwissenschaftliche Pluralisten sind Proctor und Baumgaertner, welcher letztere Vervollkommnung der Lebensprocesse im Sonnensystem annimmt. Im Allgemeinen ist man doch in neuester Zeit dahin übereingekommen, dass menschenartige Wesen nur auf der Erde zu denken sind. —

Die naturtheologischen Systeme Kant'scher Observanz stellen Gott wie einen grossen rationalistischen Professor und die Erde wie ein Kleidermagazin und eine Suppenanstalt vor in einer Langweiligkeit, die über alle Begriffe geht. Lebensvoller durch den warmen Hauch von Frömmigkeit, der hindurchgeht, sind Sturm's Betrachtungen über die Werke Gottes im Reiche der Natur 1778ff., an welchen

sogar ein Beethoven sich erquickte. In England ist Paley's natürliche Theologie das Hauptwerk dieser Art, das dann in den Bridgewater-Büchern Nachfolger hatte. In neuerer Zeit hat in Deutschland Ulrici durch seine Werke „Gott und die Natur" 3. Aufl. 1875 sich einen ehrenvollen Platz erworben. Er legt die atomistische Weltansicht der modernen Physik zu Grunde, bildet sie aber im dynamischen Sinne um. — Die mystische Naturtheologie vertraten St. Martin, Baader, der den theosophischen Satz cogitor ergo cogito an die Spitze stellte, I. Fr. v. Meyer, der Magie, Astrologie und Geistererscheinungen in seinen Schutz nahm und G. H. v. Schubert, der mit Vorliebe der Nachtseite der Natur sich zuwandte und individuelle Schutzengel sogar für Thiere und Pflanzen annahm, doch reich an Gedanken in seiner „Geschichte der Seele" und „Symbolik des Traumes" war. In wissenschaftlicher Weise hat unser Verfasser in seiner theologia naturalis 1859 die Sache angegriffen. Er legt die biblische Naturansicht zu Grunde, sucht sie aber im Anschluss an die moderne Naturerkenntniss zu erweitern. Freilich können wir uns einiges Bedenkens hinsichtlich seiner Behandlungsweise nicht entschlagen. Die Beziehung der Naturerscheinungen auf einzelne Seiten des göttlichen Wesens hat doch viel Willkührliches. So, wenn Wahrhaftigkeit und Treue am Kreislauf der Wasser, Heiligkeit am aufrechten Gange des Menschen und ähnl. abgebildet sein soll. —

In dem speciellen Theile dieses Buches bespricht Zöckler zunächst antigeologische Darstellungen der Schöpfungsgeschichte. Von römisch-katholischer Seite gehört dahin das Brentano-Dereser'sche Bibelwerk, das an den 6 Schöpfungstagen und der universellen Fluth festhält. Auf protestantischer Seite hält es Philippi in seiner kirchlichen Glaubenslehre 1867 nicht der Mühe werth bei der Lehre von der Schöpfung von so einem Dinge wie Geologie Notiz zu nehmen. Antigeologische Polemik ward in England eröffnet, in Deutschland von Karl v. Raumer und Andreas Wagner fortgesetzt, welche die Braunkohle für Reste ungeborener Pflanzenembryonen erklärten. Am be-

quemsten machte es sich Keil, der aus dem Umstande, dass es Neptunisten und Plutonisten giebt, folgerte, dass es mit der Geologie nichts sei und im Uebrigen die Geologen auf Gen. 3,17 und die Sündfluth verwies, welche die ganze Erde umgeändert hätten. Der neueste Apologet Carl Glaubrecht 1878 lässt die Sündfluth durch einen Asteroiden herbeiführen, der zugleich eine allgemeine Vereisung bewirkt, die doch der Arche Noah's etwas unbequem geworden sein dürfte. Zu gleicher Zeit bringt dieser vielseitige Asteroid grosse Wasserdampfbildung zu Wege, was wirklich in der Eiszeit eine ausserordentliche Leistung ist. Das Fehlen fossiler Menschenreste in dem unteren Sedimentärgesteine wird durch den Umstand erklärt, dass beim Beginn der Fluth nur die Blödsinnigen umgekommen seien. — Aber man hat ja auch keine Knochen von Blödsinnigen gefunden!? Auf diese Art macht der Mann auf 600 enggedruckten Seiten die Theologie bei den Naturforschern berühmt! — Zur Aufgebung des Schöpfungsbegriffs angesichts der neugewonnenen Naturerkenntniss schritten Fichte, Hegel, Strauss, Marheinecke. Zur erweiterten Fassung derselben Schleiermacher, Rothe, Hase und Lipsius, die im Wesentlichen als Grundgedanken festhielten, dass alles zeiträumliche Werden in Gottes ewig allgegenwärtiger Causalität gegründet sei. Wenn der Verfasser sie deshalb tadelt als solche, die voreilig die Segel vor der Naturwissenschaft gestrichen hätten, lediglich bewogen durch die Scheu vor der Blokade und wissenschaftlicher Aushungerung, die bereits Schleiermacher der Theologie geweissagt habe: so vergisst er, dass diese Speculationen gar nicht eine Folge der geologischen Entdeckungen sind, sondern aus der Natur der Sache von selbst entstehen. Die Fragen: wie kann die Welt aus Nichts entstehen, wie kann sie einen Anfang gehabt haben, verlangen ihre Erledigung, auch wenn es gar keine Naturwissenschaft gäbe. Aehnlich liegt die Sache bei der Menschenschöpfung. Wenn man, wie doch auch der Verfasser thut, von der buchstäblichen Annahme der biblischen Erzählung absteht, so bleibt nichts übrig, als zu sagen, die Untersuchung über die Anfänge des Menschen-

geschlechts ist eine naturwissenschaftliche, für die Religion genügt es anzunehmen, dass Gott den Menschen schuf und ihn als geistiges Wesen aus allen andern Naturwesen ausschied. —

Die Betrachtung der biblischen Schöpfungserzählungen als mythischer Gestaltungen begann mit Gabler's Ausgabe der Eichhorn'schen Urgeschichte 1790—93. Die Schöpfungsgeschichte ward als ein Dichtergemälde angesehen, herrührend, wie man mit dem damals sogenannten „guten Geschmack" sagte, von einem „alten Barden der Urwelt" und zwar ward sie classificirt als philosophischer Mythus. In diesen Gleisen fuhren mit besonderem Behagen einher: Paulus, Teller, der jüngere Rosenmüller u. a., mehr rationalisirend Wegscheider und Bretschneider. Mit der Zendsage parallelisirte P. v. Bohlen die mosaische Cosmogonie. Tieferes Verständniss brachte an Herder anknüpfend, was nach unserer Meinung der Verfasser zu wenig betont hat, Heinr. Ewald. Er bringt zur Herder'schen Entdeckung von der Symmetrie der 6 Tage das Neue, dass eine ältere Construction von 8 Schöpfungswerken dem Ganzen zu Grunde liegt. — Von der blos mythisirenden Auffassung ist die tendenzkritische zu unterscheiden. Die ältesten, allerdings ziemlich plumpen Versuche der letzteren sind die von Pustkuchen und Redslob. Schärfer greifen diejenigen Untersuchungen zur Pentateuchkritik hier ein, deren Vorläufer Vatke 1835 und George 1837, neuerdings Nachfolger in Ed. Graf, Colenso, Kayser, Duhm, Kuenen und zuletzt in Wellhausen gefunden haben, dessen Geschichte Israels der Verfasser noch nicht mit berücksichtigen konnte! Namentlich der letztere hat mit glänzendem Scharfsinn und in specioser Darstellung die Hypothese von der elohistischen Urkunde als einer Erfindung eines späteren levitisch-priesterlichen Schriftstellers durchgeführt, es ist natürlich hier unmöglich in eine Besprechung dieser Sache einzutreten, nur das möchten wir noch beanstanden, wenn Zöckler S. 496 behauptet, es werde durch diese Ansicht der Offenbarungsgehalt der beiden Schöpfungsurkunden in noch radikalerer Weise geleugnet.

als bei der mythischen Auffassung. Es mag das von Seiten einzelner Vertreter dieser Ansicht geschehen, in der Sache selbst liegt es nicht. Mag immerhin — was wir hier dahingestellt sein lassen — die elohistische Urkunde das Werk des spätern Judenthums sein, die poetische Schönheit und der unvergängliche Wahrheitsgehalt der biblischen Cosmogonie bleibt davon unberührt. Auch begreifen wir nicht warum der Verfasser diese Ansicht darwinistisch nennt? Dass das Ende später ist als der Anfang hat man doch schon vor Darwin gewusst. Dass der Verfasser bei dieser Gelegenheit auf den Ausgang der Tübinger Kritik hinweist ist allerdings nicht unzeitgemäss; es ist wahr, dass manche imponirende Construction derselben später vor den Thatsachen gesunken ist. Dieser Gedanke kam uns auch bei der Durchlesung des Wellhausen'schen Buchs. Aber das möchten wir doch den Verfasser bitten, die Sache nicht so darzustellen als ob die ganze Tübinger Kritik nichts als ein luftiger Einfall gewesen sei. Der Grundsatz dass auch auf die urchristlichen Urkunden die Methode historischer Kritik und Forschung anzuwenden sei und die Entdeckung des innern Gegensatzes der in der Urkirche wenn auch nicht in so schroffer Weise als Baur annahm, bestand; diese beiden Dinge mindestens dürften doch den 5. Act des Drama's, von dem der Verfasser spricht, überdauert haben. —

Was nun die speciellen Vereinbarungsversuche zwischen Naturwissenschaft und Bibel anlangt, so musste unbedingt die Sintfluthshypothese angesichts der geologischen Entdeckungen fallen gelassen werden. Dass diese kurze Fluth sämmtliche versteinerungshaltige Gebirgsschichten gebildet haben sollte war undenkbar. Es blieben daher nur 2 Wege übrig. Man musste entweder die Tage des Sechstagewerks zu grossen Zeitperioden dehnen oder man musste alle diese Erdbildungen in die Zeit vor dem Sechstagewerk legen. Den ersten Weg beschritt die sogen. Concordanzhypothese bei Jerusalem 1768, Doederlein 1792, Hensler 1791. Als Cuvier derselben mit seiner Autorität beitrat gelangte sie zur allgemeinen Verbreitung. Der andere Ausgleichs-

versuch die sogen. Restitutionshypothese ward von J. G. Rosenmüller (dem Aelteren), J. D. Michaelis, Less, Hezel, Reinhard aufgestellt, in theosophischer Fassung von J. M. Hahn, Baader, Schelling, J. Fr. v. Meyer, Drechsler, Baumgarten, Kurtz (Bibel und Astronomie seit 1842), etwas modificirt bei Steffens, Schubert, Franz, Delitzsch u. a. — Exegetisch und sachlich ist es natürlich vollkommen unhaltbar Gen. 1, 2 „die Erde war wüst und leer" übersetzen zu wollen: „die Erde ward verwüstet" und dazu dann das kleine Supplement zu machen „vom Satan und seinen Engeln". — Vor jedem vernünftigen Denker muss die Restitutionshypothese als abgethan gelten. — Das können wir freilich dem Verfasser nicht zugeben, dass die geologische Forschung zu Gunsten der Concordanzhypothese entscheidet (S. 537), denn nach unserer Meinung hat bei der Genesiserklärung die geologische Forschung überhaupt nicht mit zu reden und wir halten nichts für verfehlter als die alte Schöpfungsurkunde und die Naturwissenschaft des heutigen Tages miteinander ausgleichen zu wollen. Freilich ist dies Prokrustesverfahren bei der neuen sogen. gläubigen Theologie sehr beliebt. Was dabei aber herauskommt, dafür diene uns statt aller Kurtz zum Beispiel, der seinem Gericht so recht den haut gout zu geben wusste, der der blasirten Gläubigkeit unsrer Tage zusagt. Nach ihm sind die 6 Tage prophetisch-historische Tableau's, in denen der Schriftsteller sich im Geiste zu göttlicher Autopsie erhob und rückwärts schauend den Vorgang der Schöpfung erblickte in einzelnen Scenen, deren jede eine Hauptphase der Entwicklung darstellte. Ist das nicht eine preiswürdige Leistung umgekehrter Profetie? — Es gab denn doch auch unter den Gesinnungsgenossen einige vernünftige Leute, denen das zu stark war. Hofmann (Schriftbeweis 1852) und Kahnis (Dogmatik 1861) finden im Schöpfungscapitel blos den Ausdruck überlieferter Anschauung des Erstgeschaffenen und halten das Hexaemeron für schriftstellerische Form. — Mit gründlicher geologischer Kenntniss arbeitete eine Concordanz von Geologie und Bibel Hugh Miller aus, bei der es freilich mehr auf

das Nichtwidersprechen als auf das Uebereinstimmen hinauskommt. Bei diesem Stadium haben sich Luthardt in seinen apologetischen Vorträgen und auch unser Verfasser in dem vorliegenden Buche beruhigt. Die weiteste Concession, jede Concordanz der 6 Tage mit irgend welchen geologischen Perioden aufgebend, machen Schultz in Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel 1865 und Zollmann in Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen 1869. —

In dem 7. Buche wendet sich der Verfasser der Gegenwart als dem Zeitalter des Darwinismus zu und versteht darunter, ohne Rückblicke auszuschliessen, den Zeitraum von 1859 bis zum gegenwärtigen Augenblicke. — Er geht von der Betrachtung aus, dass die moderne Biologie ihre herrschende Stellung besonders den Wissenschaften der Geologie und Paläontologie verdanke. Es wäre nämlich unmöglich gewesen, dass die Biologie ihrem Gebäude hätte ein so imponirendes Aussehen verleihen können, wenn sie lediglich auf lebende Thier- und Pflanzenarten angewiesen geblieben wäre. Es mussten sowohl die urweltlichen Pflanzen- und Thierreste hinzukommen als insbesondere ein unbegrenzter chronologischer Credit, den die Geologie gewähren konnte, weil sie ihn selber brauchte. Unendlich lange Zeiträume liessen sich nun auf deductivem Wege gewinnen durch Hinweis auf die Veränderungen, welche in sehr langen Umlaufszeiten die Erdbahn erleide und man ward hier allmählich so splendide, dass James Croll 1875 für die letzte grosse Eisperiode, die vor 80000 Jahren stattfand, 160000 Jahre Dauer liquidirte. Im Gefühl, dass zu derartigen Constructionen doch etwas mehr Gläubigkeit gehörte als in unsrer Zeit in der Regel sich vorfindet, wandte man sich dem inductiven Wege zu, d. h. man untersuchte die Bildungsvorgänge der Erdoberfläche, um von hier aus eine Zeitbestimmung für die Dauer der gesammten Erdbildung zu gewinnen. Die langsame Hebung der skandinavischen Küste, Torfmoor- Tropfsteinbildungen u. dergl. gaben hier einen Anhalt und hier griffen Lyell's Forschungen ein, dessen Erosionstheorie die Grundlage für alle Erdbildungs-

berechnungen ward. Auch jetzt schwelgte man in Zahlen, deren es ja bekanntlich eine ausreichende Menge giebt. Am billigsten that es Helmholtz, der mit 68—70 Millionen Jahren seit Abkühlung der Erde zufrieden sein wollte, der theuerste war Häckel, der für jede Periode der Erdgeschichte Milliarden von Jahren verlangte. Besonnenere Naturforscher, wie v. Baer, Fraas, Virchow u. a. zeigten das Unsichere solcher Inductionsbeweise. Was wollte die Forderung von Hunderttausenden von Jahren für Kohlenbildung besagen, wenn Goeppert in Breslau auf chemischem Wege binnen 2 Jahren Braunkohle herstellte? Aehnliche Beispiele wurden in Menge beigebracht. Infolge der Erkenntniss, dass die Erosionswirkungen zwar einflussreich aber höchst wechselnd sind, begnügt man sich nun seit 1876 mit 15 Millionen Jahren Erdbildung und einige Naturforscher, wie Pfaff, meinen, der ganze Rest dieser Untersuchungen sei die Ueberzeugung, dass unsere Erde jedenfalls sehr alt sei. — So steht es mit der Grundlage; nun zu dem Gebäude. — Es ist interessant, dass so zu sagen der Darwinismus Darwin's bereits in der Familie steckt. Sein Grossvater Erasmus sah als naturphilosophischer Dichter die Thiere und Pflanzen wie Menschen an. Auch die Pflanzen haben nach ihm Träume und sind namentlich sehr verliebter Natur. — Bestimmtere und klarere Anklänge vom Darwinismus finden sich bei Goethe. Dazu gehört das Sichwandeln der ursprünglichen Blattform der Pflanze und das gemeinsame Vorbild, wonach alle Wirbelthiere einschliesslich des Menschen geformt sind. Ihn aber zu einem völligen Darwinianer machen zu wollen konnte nur blindem Parteieifer in den Sinn kommen. Seine Urpflanze ist ihm nur ideale Ureinheit nicht Urmutter der Pflanzen, er ist ästhetischer Morpholog nicht Biolog, wie dies der darwinistische, aber wahrheitsliebende Oscar Schmidt anerkannt hat. Unter den französischen Vorläufern Darwins ist vor allem Lamarck 1829 zu nennen. Er lehrt schon wirkliche allmähliche Verwandlung der Infusorien und Würmer in höher organisirte Thierformen bis zum Menschen, nennt als Veranlassung dieser Umwandlung die Anpassung der Organe an die äusseren Lebensbedingungen und nimmt

die Vererbung der jedesmaligen Veränderung auf die Nachkommen an. Das einzig Unterscheidende ist, dass Lamarck das Pflanzenleben ausserhalb der Betrachtung lässt. — In Deutschland ward der Evolutionismus durch die pantheistische Natur-Philosophie vorbereitet: bei Schelling Hegel, Oken, Hugi u. a. Systematisch trug zuerst Link „die Urwelt und das Alterthum 1821" den Evolutionismus vor, bei welcher Gelegenheit auch die Ansprüche der Affen zuerst berücksichtigt wurden. Auf das unmittelbarste wurde in England Darwin vorbereitet durch Mrs. Chambers „Spuren der natürlichen Schöpfungsgeschichte" worin die spontane Entwicklung sämmtlicher Naturwesen aus durch elektrische Operation erzeugten Keimzellen vorgetragen wurde. In Deutschland trat Büchner's Kraft und Stoff 1855 hervor. Die philosophische Grundlage legte Herbert Spencer, der nach Darwin's Geständniss bereits den Begriff der Naturzüchtung im Kampf ums Dasein getroffen hat. Darwin selbst trat 1855 mit einer kurzen Skizze seines Systems hervor, worauf denn 1859 das epochemachende Buch „vom Ursprung der Arten" folgte, später 1868 „das Variiren der Thiere und Pflanzen" und andere geringere Arbeiten. D's. Bedeutung beruht vornämlich darin, dass er die wesentlichen Probleme scharf zu fassen und ebenso scharf zu beantworten verstand und zwar letzteres ebensowohl nach Seiten der philosophischen Construction als durch den geschickt geordneten und zugleich massenhaften Inductionsbeweis. Mit nie dagewesener Klarheit und Schärfe hob er die entscheidenden Hauptpunkte: die Naturgesetze der Vererbung, Differenzirungstendenz, Ueberproduction, des Uebrigbleibens der Lebensfähigsten und Meistbegünstigten heraus und legte die Entwicklung der unendlich vielen organischen Arten aus wenigen Ureinheiten durch Naturzüchtung in blendender und überwältigender Weise dar. Er nahm dabei den persönlichen Schöpfer als Urheber dieser Urformen an und liess die Frage ob alle Thiere und Pflanzen einem einzigen Prototyp entsprungen seien, noch dahingestellt. Das gewaltige System hat nur eine einzige schwache Stelle: den

Recurs auf die unendliche alles wirkende Zeit, eine Anleihe aus Lyell's System. Oft reichen nämlich die jetzigen Naturbedingungen zur Erklärung der Wandelungen im Naturleben nicht aus, dann muss die unendliche Zeit heran, die in früherer Periode vielleicht andere Bedingungen hatte, wovon wir vielleicht noch einmal paläontologische Spuren finden werden. Ebendahin gehören die kleinsten Keimchen, die sich mit andern ihrer Art zu Zellen verbinden und auf diese Art das Eigenthümliche des väterlichen Organismus vererben. Da sie ultramikroskopisch sind, müssen wir warten bis ein Ultramikroskop erfunden ist. — Bisher war im System vom Affen noch nicht die Rede gewesen. Diesen wichtigen Umstand holten Huxley und Karl Vogt nach. Letzterer wies die Mikrocephalen als Rückfallsbildung (Atavismus) von Mensch zu Affen auf, bis er 1872 eingestehen musste niemals ein solches Gehirn untersucht zu haben. — Auf schwache Stellen des Systems und nothwendige Correcturen der Descendenzlehre wies Snell hin, der 4 Grundformen des Strahl- Weich- Glieder- und Wirbelthieres setzte. Der hervorragendste Vertreter des Darwinismus in Deutschland ward Ernst Haeckel. Er brachte von allen den bedeutendsten gelehrten Apparat, glänzenden Scharfsinn, namentlich aber eine reiche erfinderische Phantasie, leidenschaftliche Begeisterung und schöne Darstellungsgabe hiezu. Zunächst kommen hier seine „generelle Morphologie der Organismen" 1866, „die natürliche Schöpfungsgeschichte" 1868 in Betracht. Der oberste Grundsatz seines Systems ist das Axiom, dass die thierischen Embryonen im Mutterleibe alle Daseinsformen der vorausgegangenen Stufen animalischen Lebens noch einmal durchlaufen und so die historische Entwickelung ihres Stammes im Kleinen wiederholen. Kurz fomulirt lautet dies: die Keimesgeschichte ist ein Auszug der Stammesgeschichte oder für diejenigen die hohe Worte lieben: die Ontogenesis ist Recapitulation der Phylogenesis. Belegt wird dieser Satz durch zahlreiche Stammbäume pflanzlicher und thierischer Geschlechter, wobei das Bindeglied zwischen den Wirbellosen und den Wirbelthieren das schädel- und hirnlose

Lanzettthierchen (amphioxus lanceolatus) bildet, von welchem aus die Genealogie zu den schmalnasigen Affen der Vorwelt führt, von denen die Menschen abstammen. —

Gegenüber den kritischen Einwürfen, die speciell die Affenabstammungslehre betrafen, (Wallace) griff Darwin selbst 1871 in die Discussion ein, wobei er Haeckel beitrat, die Sprache aus Nachahmung des Gebrülls andrer Thiere herleitete und für das religiöse, sittliche und sociale Leben Analogien aus dem Thierleben beibrachte. — Die darwinistische Lehre hat wie im Sturm trotz manchen Widerspruchs die Culturländer der Erde erobert. In England gehören ihr fast alle namhaften Naturforscher an, in Amerika haben nur Agassiz Dana und Dawson energisch widersprochen und die Artenconstanz sogar auf die Menschenracen ausgedehnt, in Frankreich ist besonders der grosse Anthropologe de Quatrefages ein scharfer Gegner, in Russland hat v. Baer sich wenigstens kritisch verhalten, sonst ist hier wie in Spanien, Italien, Oesterreich und Schweiz fast Alles für Darwin. In Deutschland sind die Lager am getheiltesten. Schroffe Gegner sind Burmeister, Giebel, Ehrenberg, Wappaeus, Bastian, Fraas, Pfaff, vermittelnd Rud. Wagner, Alb. Wigand, Volkmann (Halle), Alex. Braun (Berlin). Prinzipielle Darwinianer, die aber nicht alle Folgerungen der Descendenzlehre zulassen, sind Virchow, Carus, Leuckart, Semper, His, Moebius, Helmholtz u. a. — Die radicalen Darwinianer unter Haeckel's Führung bezeichnen ihr System als Monismus, womit gesagt sein soll, dass der Stoff die alleinige Entwicklungsursache für alle sinnlichen und geistigen Erscheinungen des Universums abgebe. Das ist nun im Allgemeinen nichts Neues, da dies schon Lucrez wollte, auch die metamorphistische Ausführung dieses Grundgedankens lag schon in Mayer's Lehre von der Stoffproducirenden Kraft als Grundlage alles Wirklichen. Das specifisch Neue des gegenwärtigen Monismus ist daher nur die Anwendung dieses Grundsatzes auf das Geistesleben und das Unternehmen, die Vorgänge des letzteren rein mechanisch zu erklären (Psychophysik). An diesem Punkte

wird aber auch die ganze Hohlheit dieser gefeierten Wissenschaft offenbar. Wenn nämlich z. B. jemand Phosphoresciren des Hirns und Denken für dasselbe erklärt, so begeht er einen ganz elementaren logischen Fehler. Denn wenn auch erwiesen ist, dass das Gehirn beim Denken phosphorescirt, so folgt doch daraus nicht, dass das Denken das Phosphoresciren selbst ist. Ebenso zugegeben, dass in einem Gran Gehirnmark 205542 Gedächtnissspuren gefunden sind, so ist doch damit nicht das Gedächtniss selbst gefunden, ebensowenig wie die Fussspuren eines Menschen dieser Mensch selbst sind. Am meisten muss sich Haeckel in seinen derartigen Aufstellungen zurecht weisen lassen. Seine Kohlenstofftheorie zur Erklärung der Bildung von Urorganismen wurde als unhaltbar nachgewiesen, sein Bathybius oder Urschleim ward als von gestern her dargethan und mit ihm fielen die Moneren die urschleimigen Producte; das Gasträa-Urthier ward als eine Fiction aufgedeckt, seinen Abbildungen von Thierembryonen wurde sogar (His, Semper) Fälschung, seinen sogenannten embryologischen Beweisen (Bischof) Schwindelhaftigkeit zum Vorwurf gemacht, seine Stammbäume endlich für ebenso wahrheitsliebend als die mittelalterlichen erklärt, die an die trojanischen Helden anknüpfen (Karl Vogt, Dubois Reymond). Ja seine ganze Schöpfungsgeschichte ward von Dubois Reymond rund heraus als ein Roman bezeichnet. Aber der geistvolle Forscher hatte noch ganz andre Vorräthe in seinem äolischen Schlauche. 1876 erschien die „Perigenesis der Plastidule oder die Wellenzeugung der Lebenstheilchen.“ Hier enthüllte sich der kühne Materialist mit einem Male als Leibniz'scher Monadologist. Er lehrt, dass es keineswegs blos Materie giebt, sondern auch Seele, ja sogar viel mehr Seelen als man je gedacht, da jede der unzähligen den Weltraum erfüllenden Zellen mit einer eigenen Seele versehen ist. Diese beseelten Zellen verbinden sich in Liebe und Hass, einige derselben werden genial und erobern sich im Zellencomplex des Organismus den Sitz der Centralzelle und dirigiren von da aus den ganzen Organismus. Man braucht kein Virchow zu sein,

um hierüber eine Satire zu schreiben. Selten war wohl die Gelegenheit verlockender, wir überlassen sie dem Leser zur beliebigen Benutzung. — Bald regten sich tausend fleissige Hände, um die darwinistischen Prinzipien auf die Gebiete der Religion, Ethik, des Rechts und der Socialpolitik zu übertragen, darwinistische Katechismen aller Art entstanden, es war wie ein Hexensabbath anzusehen. Mit besonderem Eifer hat v. Hellwald die Culturgeschichte 1874 in Angriff genommen. Ernster zu nehmen sind die Arbeiten Schleicher's, Geiger's und Bleek's auf sprachlichem Gebiet, doch hat mit Recht Max Müller gegen den hier einreissenden Unfug seine gewichtige Stimme erhoben. —

Dass die Naturdichtung im Zeitalter Darwin's welkt ist erklärlich. So sentimental sich einige darwinistische Schriftsteller gebehrden, die innerste Anschauung ist zu roh, als dass nicht der Hauch der Poesie davor sich verflüchtigen sollte. Die wenigen Naturdichtungen dieser Periode stehen ausserhalb des darwinistischen Einflusses. So Bernis, la religion vengée, Pape, die Sterne 1837, Rückerts Weisheit des Bramanen in einigen Parthien, Becker's Theophonien 1855 u. a. Der Darwinismus hat sich um die Poesie nur durch Anregung zu einigen wirkungsvollen Persiflagen verdient gemacht. Dahin gehört: Alex. Jung's Roman „Darwin" 1873, des Dr. Schliemann des J. Reise des Spartiaten Cheirisophos durch Böotien 1872, Reymond's neues Laienbrevier des Häckelismus 1877. —

Die vom Darwinismus bedrohten Wissenschaften der Theologie und Philosophie haben sich nicht durchweg feindselig gegen denselben verhalten. Unter den Theologen verlangte Powell Loslösung alles Physikalischen vom christlich-religiösen Gebiet, Preisgebung der Artikel: Schöpfung, Menschheitsalter, Speciesfragen an die Naturforschung. Warington 1870 fand den Evolutionismus, wenn nur der Theismus festgehalten werde, für vereinbar mit dem Christenthum, Smyth lieferte sogar eine Concordanz von Bibel und Entwicklungslehre 1873. Der Katholik Mivart

unumwundener Darwinist, wies nach, dass der rationelle Darwinist zur Messe gehen müsse. Alex. Schweizer sprach sich nicht unbedingt ablehnend aus, während der voreilige tumultuarische H. Lang 1873 sofortige Umgestaltung der christlichen Weltansicht nach dem modernen Naturalismus verlangte. Eine traurige Gestalt spielte hier Strauss mit seinem Versuche sich das materialistische Universum durch einige poetisch-musikalische Theeabende erträglich zu machen. Gewisse Compromisse befürworteten nicht nur Spaeth, Lipsius[1]) und Pünjer, sondern sogar Dorner und R. Schmid. Letzterer wies selbst darauf hin, dass die Thierabstammung nicht erniedrigender sei, als die Staubabstammung der Genesis.

Unter den Philosophen nahm Carus eine freundliche Haltung gegen den Darwinismus ein, doch mit Ablehnung des Affenursprungs. Fechner und Weisse in Leipzig bemühten sich eifrig um Ausgleichung der Differenzen zwischen Naturforschung und religiösem Glauben. Letzterer lehrte ein Zusammenwirken schöpferischer Ideen Gottes mit mechanischen Naturkräften. Aehnlich stellt sich Carrière, dessen Vergleich des Entstehens der 1. Menschenzelle innerhalb der Thierwelt mit dem sprungweisen Hervortreten welthistorischer Genies sehr sinnreich ist. — Ablehnende Kritiker waren J. H. Fichte, Ulrici, Trendelenburg, Lotze, J. Bona Meyer am wenigsten schroff Frohschammer.

Zum Schluss tritt der Verfasser selbst in eine Kritik der darwinistisch-theologischen Vermittlungsversuche ein. Man muss ihm darin Recht geben, dass ein Abwarten in Bezug auf die Lebensfähigkeit des Darwinismus wohl räth-

---

1) Wenn Zöckler hier auch den Unterzeichneten zu denjenigen rechnet, welche gewisse Compromisse zwischen Darwinismus und Theologie befürworten, so sieht derselbe sich genöthigt diese Charakteristik als unzutreffend zu bezeichnen. Seine Stellung ist genau dieselbe, welche auch der geehrte Verfasser dieses Aufsatzes einnimmt: die reinliche Abgrenzung des naturwissenschaftlichen und des theologischen Gebiets. Vergl. Lehrbuch der Dogmatik §. 442.

Lipsius.

lich sei. Er weist hin auf naturphilosophische Lehren wie Cartesius' Wirbeltheorie, Stahl's Phlogistontheorie und manche andere, die allgemein aufgenommen, bewundert und dann nach oft mehr als 100jähriger Dauer später doch gänzlich aufgegeben seien. Sodann zählt er diejenigen darwinistischen Grundlehren auf, welche bis jetzt lediglich Hypothesen und als unerwiesen anzusehen seien. Dazu gehören 1. die Urzeugung (Heterogonie) d. h. die Annahme eines spontanen Uebergehens der Materie aus unorganischen zu organischen Bildungen. Als Möglichkeit kann dies nicht bestritten werden, als Thatsache ist es noch nirgend erwiesen. — 2. Die ganz phantastische Annahme vom Herabkommen des ersten Lebenskeimes aus andern Welten durch Asteroidentrümmer. 3. Die Allbeseelungslehre — ein blosses Phantasiegebilde. 4. Die Annahme der ewigen Existenz organischen Lebens neben dem anorganischen. — Im Weiteren giebt der Verfasser die allgemeine Richtigkeit des darwinistischen Descendenzgedankens zu, erörtert nur die Frage ob eine oder auch nur so wenige Urformen wie Darwin wollte anzunehmen seien oder ob nicht vielmehr viele Grundtypen zu setzen seien. Indem er auf das sprungweise Fortschreiten hinweist, worauf der paläontologische Beweis führt, hält er dafür, dass es das Richtigste sei ursprünglich festen Character der Gattungen aber allmähliches Werden der Arten anzunehmen. Er mag dies mit den Naturforschern abmachen, wir gedenken darüber nicht Richter zu sein. Darin aber stimmen wir ihm zu, dass wenn man nicht lediglich die Körperlichkeit des Menschen, sondern die Totalität seiner Erscheinung ins Auge fasst, sich ein specifischer Unterschied desselben von allen höheren Thieren herausstellt. Was die Affenverwandtschaft betrifft, so hat es nach unsrer unmassgeblichen Ansicht damit Zeit, bis das gesuchte Zwischenglied wirklich gefunden ist. — In Bezug auf die Streitfrage, ob materialistische Urwildheit oder theologische Urunschuld die richtige Beschreibung des menschlichen Urstandes sei, möchten wir uns zu bemerken erlauben, dass die Frage nicht ganz correct gestellt erscheint. Sittliche Unschuld und culturelle Rohheit können

sehr wohl nebeneinander bestehen. Ferner muss man genau bestimmen, ob man vom Urstande der Völker oder im theologischen Sinne vom Urstande Adams spricht. Wie Adam beschaffen war, darüber ist nicht zu streiten. Die Bibel stellt ihn nicht wild und gewaltthätig, wohl aber kindlich unschuldig dar; in der Cultur ist er jedenfalls etwas zurück, da er anfangs unbekleidet ging und später nur einen Blätterschurz trug. Wie die ältesten Völker beschaffen waren mag die historische Forschung ermitteln. Jedenfalls fanden hier grosse Verschiedenheiten statt. Mit Phantasien von ursprünglich affenartig baumkletternden Menschen hat eine vernünftige Forschung nichts zu schaffen, überhaupt nichts mit Generalisirung von angeblicher ursprünglicher Religionslosigkeit, Cannibalismus u. dergl. — Ueber die Urchronologie mit Naturforschern zu verhandeln ist so lange ein fruchtloses Unternehmen, als dieselben noch nicht einig sind ob der Mensch vor oder nach der Eiszeit auftrat und wie lange überhaupt die Eiszeit dauerte. — Ebenso wogt der Streit über die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts noch hin und her. Der Verfasser rechnet die Lehre von Adam als Stammvater aller Menschen zu den nothwendigen geschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Lehre, da sowohl die Erlösungslehre als auch die Lehre von der menschlichen Gottebenbildlichkeit davon abhänge. Wir können das nicht zugeben. Gottebenbildlich sind wir nicht, weil Adam unser irdischer Vater ist, sondern weil uns Gott wie ihm den lebendigen Odem einblies oder um ohne Bild zu reden, weil uns Gott mit dem Geiste ausstattete, der das Abbild seines Wesens ist. Sünder aber sind wir doch nicht blos deshalb, weil Adam sündigte, sondern vorzugsweise deshalb, weil wir selbst sündigen und diese allgemeine Sündhaftigkeit macht eine allgemeine Erlösung nöthig. Alles dies hängt doch von der rein physischen Abstammungsfrage nicht ab. Allerdings gehen die neutestamentlichen Schriftsteller, die sich im überlieferten Gedankenkreise des A. T's. bewegen, von diesem solidarischen Zusammenhange mit Adam aus, aber der eigentliche Nerv ihrer Beweisführung ist doch diese

innerliche Gemeinsamkeit. — Die Streitfrage über die Lage des Paradieses ist nun durch Friedr. Delitzsch's inschriftlichen Fund in London wohl endgültig erledigt, demnach ist das vom Verfasser dieserhalb Gesagte zu berichtigen. — Die biblische Sintfluth giebt der Verfasser durch seinen Beitritt zur particulären Fassung jedenfalls Preis, denn dass der biblische Schrifsteller an eine die ganze Erde bedeckende Fluth denkt, ist doch wohl unzweifelhaft. —

Hinsichtlich des Verhältnisses des Darwinismus zur Ethik hätten wir gewünscht, dass der Verfasser schärfer gesondert hätte zwischen dem was auf Rechnung von Aeusserungen einzelner sittlich heruntergekommener Darwinisten kommt oder auch was andere wie etwa Socialdemokraten aus dem Darwinismus gefolgert haben — und dem, was als nothwendige ethische Folge aus dem System selbst hervorgeht. Selbst aber in den letzten Fällen müssen wir doch ausgleichende Gerechtigkeit walten lassen. Wenn z. B. die sittlichen Vergehen ihre Entschuldigung ohne Weiteres im Atavismus finden, so darf nicht verschwiegen werden, dass ein solcher Missbrauch auch bei der kirchlichen Lehre von der Erbsünde möglich ist. Richtig ist aber, dass beim heutigen Darwinismus als sittlich bedenkliche Erscheinungen folgende hervorgetreten sind: der ethische Relativismus und Probabilismus, der das Sittliche nur wie eine wechselnde Mode ansieht und den Unterschied zwischen Sitte und Sittlichkeit gänzlich verwischt, die Betrachtung des Verbrechens lediglich unter medicinisch-pathologischem Gesichtspunkte, wodurch jede individuelle sittliche Schuld aufgehoben wird, die Religionslosigkeit, die Hoffnungslosigkeit. Das aber wird man doch nicht behaupten können, dass alle diese Anschauungen nothwendige Consequenzen der einfachen Descendenzlehre seien. Man kann immerhin behaupten, dass die Menschen mit andern Organismen aus einer gemeinsamen Urform entsprossen sind — worüber wir übrigens nichts entscheiden, weil wir nichts davon verstehen — man kann dies sagen ohne irgend eine der gerügten sittlichen Consequenzen zu ziehen. —

In der abschliessenden Beurtheilung des Darwinismus finden wir den Verfasser doch in einige Widersprüche verwickelt. Wohl geben wir zu, dass man logischerweise allenfalls den Darwinismus eine grosse und glänzende Zeiterscheinung und dabei doch eine Zeitkrankheit nennen könnte, da er ja eben dann eine recht grosse Krankheit wäre, aber man kann ihn nicht als „wissenschaftliche Epidemie" bezeichnen und dann doch „beträchtlichen Nutzen" für Biologie, Thier- und Pflanzenphysiologie, Ethnologie und Linguistik von ihm erhoffen. Ebensowenig kann man behaupten, dass er christliche Religion und theologische Wissenschaft nur indirect und negativ fördere, wenn man von demselben Förderung der Lehrstücke von der Schöpfung, Vorsehung und vom Urstande des Menschengeschlechtes erwartet. In dieser Hinsicht können wir mit unsern Hoffnungen ausserdem nicht einmal so weit gehen wie der Verfasser, weil nach unsrer schon wiederholt ausgesprochenen Ansicht die Naturdinge überhaupt nicht in die eigentliche Theologie gehören, was freilich bei denen anders ist, zu deren Glauben naturgeschichtliche und geschichtliche Voraussetzungen gehören. —

Wir sind mit unsrer Betrachtung am Ende, weil das Buch zu Ende ist, an das wir sie anknüpften. Ist auch unsere Grundansicht von dem zwischen Theologie und Naturwissenschaft obwaltenden Verhältniss eine andere als die des Verfassers und musste sich in Folge dessen auch manches Einzelne anders bestimmen, als er es ansah: so wollen wir doch gern bezeugen, dass wir die reiche Stoffausfüllung, die wir unsern Betrachtungen geben konnten, fast durchaus ihm verdankten und den Wunsch hinzufügen, dass unsere Darlegung Manchen veranlassen möchte sich an ein gründliches Studium des gediegenen Werkes zu machen, an das sich unsere Besprechung anlehnte. Dazu anzuregen war vorzugsweise die Absicht der vorausgehenden Blätter.

Die altchristlichen Monumente als Zeugnisse für Lehre und Leben der Kirche.

Von

Dr. Hasenclever,
Pfarrer in Badenweiler.

Die theologische Arbeit der letzten Decennien ist bekanntlich vorzugsweise der Durchforschung der Quellen gewidmet. Die kritische Thätigkeit der Einleitungswissenschaften, neue Disciplinen wie das Leben Jesu und die neutestamentliche Zeitgeschichte zeigen deutlich, wie auch in der Kirche die Erkenntniss sich festsetzte, dass zu einer richtigen Würdigung des Christenthums vor Allem eine sichere historische Basis geschaffen werden müsse. Darum kann jetzt auch die strenggläubigste Theologie nicht mehr anders als die Entstehung und Begründung des Christenthums innerhalb des Rahmens der Weltgeschichte zu betrachten, im Zusammenhang mit der gesammten Geistesentwicklung des Menschengeschlechts und speciell mit der gesammten Culturlage jener Zeit. Für die Klarstellung dieses letzteren Zusammenhangs aber hat man neuerdings auch andre Quellen als die schriftlichen zu benutzen angefangen, Quellen, von denen das Wort gilt: Wenn Menschen schweigen, werden Steine reden; es sind die monumentalen Werke der ersten christlichen Jahrhunderte, die insbesondere seit der erst durch Pius IX. mit Erfolg ins Werk gesetzten Durchforschung der römischen Katakomben mancherlei überraschende Aufschlüsse geliefert haben. In Anbetracht dessen, welch wichtigen Beitrag für die Völker- und Culturgeschichte des Alterthums die antiken monumentalen Werke besitzen, könnte es auffallend

erscheinen, dass die Theologie nicht schon längst einen ausgiebigeren Gebrauch von diesen Quellen der Zeitgeschichte machte, wenn eben nicht die Kenntniss und Prüfung dieser Quellen überhaupt sehr jungen Datums wäre. Die grösste Thätigkeit auf diesem Gebiete hat bis jetzt die katholische Theologie entfaltet, welcher ihr grosses Verdienst um die christliche Archäologie bei aller confessionellen Befangenheit, von der weder de Rossi noch der deutsche Bearbeiter seiner Roma sotteranea, Professor Kraus in Freiburg, frei ist, doch ungeschmälert verbleiben soll. Die Genannten haben auch in mancherlei Beispielen auf die Bedeutung der Monumente für die Kenntniss der christlichen Lehre und Sitte hingewiesen. Eine besondere apologetische Schrift ist in dieser Beziehung vor einigen Jahren von Grillwitzer erschienen.[1]) In der protestantischen Theologie hat bekanntlich Hase in seiner Kirchengeschichte von den monumentalen Werken einen möglichst ausgiebigen Gebrauch gemacht. Ihre Ausnutzung jedoch für die innere Kirchengeschichte, für Lehre und Leben der Gemeinde hat sich besonders Prof. Piper in Berlin zur Aufgabe gesetzt. Nachdem er in zahlreichen Jahrgängen seines evangelischen Kalenders eine Reihe einschlägiger Artikel geliefert, hat er auch die erste zusammenhängende Bearbeitung einer „monumentalen Theologie" in die Hand genommen. Bis jetzt ist freilich nur der 1. Band erschienen, der als historische Einleitung eine leider etwas weitschweifige Darlegung der gesammten kunstarchäologischen und epigraphischen Studien in der christlichen Kirche enthält. Durch Verweisung auf S. 754—816 und S. 896—910 dieses Werkes können wir weitere literarische Angaben über die neueren theologischen Arbeiten auf diesem Gebiete hier unterlassen.[2])

---

1) Die bildlichen Darstellungen der römischen Kotakomben als Zeugen für die Wahrheit der christkatholichen Lehre 1876.

2) Vergl. auch den Artikel „Archäologie" vom Prof. Kraus in der ersten Lieferung seiner gegenwärtig im Erscheinen begriffenen „Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer," ein höchst dankenswerthes Unternehmen des verdienstvollen Verfassers.

Es ist im Allgemeinen auch nur wenig, was darüber zu erwähnen wäre. Die christliche Archäologie, die einst durch Augusti und Münter einen so kräftigen Anlauf genommen, wird man als Gegenstand einer speziellen Vorlesung in den Lectionskatalogen fast aller Universitäten gegenwärtig kaum auffinden. Dazu hat man sich gewöhnt, den Begriff dieser Disciplin auf das Gebiet des Cultus nach seinen verschiedenen Beziehungen zu beschränken, während doch das gesammte geistige und vielfach auch das sociale Leben der Gemeinde aus jenen Monumenten, zu denen ja neben den eigentlichen Kunstwerken nicht bloss specifisch kirchliche Gegenstände, sondern auch Inschriften, Münzen und allerlei Utensilien gehören, eine reiche Beleuchtung empfängt. Ich sage besonders: das Leben der Gemeinde, denn wenn im Allgemeinen auch zuzugeben ist, dass diese monumentalen Quellen gegenüber den schriftlichen meist nur secundäre Bedeutung beanspruchen können, so bieten sie doch oft für das religiöse und sittliche Leben des christlichen Volkes gewichtigere Anhaltspunkte als die Bücher der Gelehrten, ganz abgesehen davon, dass sie in vielen Punkten unserm Verständniss eben durch die Anschauung zu Hülfe kommen. Wir brauchen ja nur auf die Analogie der klassischen Archäologie hinzuweisen, welche durch die Ausgrabungen in Pompeji einen reicheren Aufschluss über die verschiedensten Verhältnisse des altrömischen Volkslebens gewonnen hat als durch alle schriftlichen Quellen. Viel mehr als die Arbeit des Denkers und des Gelehrten, der mitten in der Zeitströmung einsame Bahnen zu wandeln vermag, ist das Werk des Künstlers ein Product des gesammten geistigen Lebens seiner Zeit, vermag aber andrerseits auch, da es dem Volke vor Augen steht, wieder eine kräftigere Rückwirkung auf das Volksleben auszuüben als die Bücher der Gelehrten, die immer nur einem kleinen Kreise zugänglich sind. So wird jeder, der die Geschichte der christlichen Kunst aufmerksam verfolgt und dabei die kirchenhistorische Entwicklung der Lehre im Auge behält, leicht finden, dass die Ausgestaltung der letzteren mit ihrer künstlerischen Ver-

werthung keineswegs immer gleichen Schritt hält. Eines der frappantesten Beispiele werden wir unten in der Darstellung des Leidens Christi zu erwähnen haben. Die offizielle Kirche ist, wie auch gegenwärtig manche Erscheinungen im Protestantismus und noch mehr im Katholicismus zeigen, oft eine andre als ihre Erscheinung in der Gemeinde. Bedenkt man aber, dass nach protestantischer Auffassung doch grade in der letzteren die Kirche beruht, nimmt man ferner dazu, dass in den ersten christlichen Jahrhunderten eine künstlerische Thätigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht vorhanden war, sondern mehr nur ein handwerksmässiges Schaffen des christlichen Volkes, dass es sich ja überhaupt nicht nur um Kunstwerke handelt, sondern auch um Inschriften und die mannichfachsten Gegenstände aus dem gewöhnlichen Leben — so wird Niemand leugnen können, welch wichtige Anhaltspunkte für das religiöse und sittliche Leben der Gemeinde die ältesten christlichen Monumente zu bieten im Stande sind. Und zwar nicht nur für die vorstellungsmässigen Formen des Glaubens, sondern mittelbar auch für den Gehalt des letzteren selbst, da der Unterschied zwischen Idee und Vorstellung dem Volke kaum zum Bewusstsein kommt.[1])

Für den Rahmen eines Aufsatzes kann es sich natürlich nur darum handeln, Einzelnes aus dem ungeheuer reichen Stoff herauszugreifen. Das möge der Leser, der vielleicht diesen oder jenen Punkt vermissen wird, nicht vergessen. Wir lassen insbesondere aus der das erste Jahrtausend christlicher Zeitrechnung umfassenden „altchristlichen“ Cultur- und Kunstepoche die späteren Jahrhunderte, die schon auf germanischen Boden hinüberleiten, so wie auch die altchristliche Architektur hier ausser Betracht.

---

1) Dahin ist die durch die Geringfügigkeit der damaligen Forschungen wohl entschuldbare Bemerkung Lechler's zu berichtigen, der in Zeller's Theol. Jahrbüchern I. S. 622 den Bildern — er spricht von den Miniaturen einer aus dem 3. Jahrhundert stammenden und im Louvre befindlichen Handschrift der Reden Gregor's von Nazianz — nur eine Bedeutung für die Kenntniss der Glaubensvorstellungen zuschreiben wollte.

Die ältesten monumentalen Werke christlicher Hände sind uns bekanntlich in jenen Grabstätten des unterirdischen Rom erhalten, die man mit dem gemeinsamen Namen der Katakomben zu bezeichnen pflegt. Es finden sich solche allerdings nicht nur zu Rom, sondern auch in Neapel, in Alexandrien, in Südfrankreich, den Rheinlanden u. s. w.[1]) aber die ersteren sind doch weitaus die bedeutendsten, ein ungeheures System von Grüften und Gängen, deren zusammenhängende Länge man auf ca. 1000 Kilometer bemessen hat. Sehen wir zunächst davon ab, dass diese Grüfte uns durch viele Jahrhunderte hindurch unbemerkt die älteste christliche Kunstthätigkeit vor den Stürmen gerettet haben, die über ihren Gewölben so manches Denkmal hinwegfegten, so lässt schon die Anlage dieser Grüfte an sich und mancher andre Fund in denselben uns einen tiefen Blick thun in den Glaubensgehalt ihrer Urheber. Diese Art der Todtenbestattung hatte ja keinen andern Grund als das Vorbild, welches die Christen in dem Begräbniss Jesu besassen und dem damit zusammenhängenden Glauben an eine Auferstehung des Leibes. Die ängstliche Fürsorge für die Todten theilten die Christen an sich mit der gesammten alten Welt. Auch der Glaube an eine Auferstehung des Leibes ist nichts specifisch Neues bei den Christen, sondern bildete bekanntlich schon einen integrirenden Theil der pharisäischen Theologie, hätte doch andernfalls auch Paulus schwerlich den Glauben an den Auferstandenen als Fundament seines Systems gewinnen können. Aber grade im Hinblick darauf musste den Christen der römische Ritus der Leichenverbrennung verabscheuungswürdig erscheinen. „Nec, ut creditis, ullum damnum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus,“ sagt der Apologet bei Minuc. Fel. Octav. XXXIV 11, nachdem wir hier (XI, 3) schon vorher aus dem gegnerischen Munde über die Chri-

1) Ein eingehendes Verzeichniss der ausserhalb des römischen Gebiets liegenden altchristlichen Coemeterien nebst ihrer Literatur gibt Kraus in Beilage X seiner Roma sotteranea (2. Aufl. S. 600ff.)

sten erfahren „inde videlicet et exscrantur rogos et damnunt ignium sepulturas.“ Jene vetus et melior consuetudo war aber keine andre als die der Juden, deren aus dem A. T. uns wohlbekanntes ängstliches Festhalten an der Beisetzung in den Gräbern auch den Römern, wie wir aus Tacitus (hist. V, 5.) ersehen, als eine Eigenthümlichkeit erschienen war. Die Judenchristen brauchten also von ihrer gewohnten Sitte gar nicht abzuweichen. Ich glaube darum mit Recht den Umstand, dass die Katakomben so ganz besonders zu Rom vorkommen, auch für die vorwiegend (also keineswegs ausschiessliche) Zusammensetzung der römischen Urgemeinde geltend machen zu können. Wenn mir die vielerörterte Streitfrage, ob der Römerbrief eine wesentlich juden- oder heidenchristliche Gemeinde voraussetzt, schon durch den Inhalt des Briefes selbst zu Gunsten des ersteren Elementes hinlänglich klar entschieden scheint — denn was sollte die Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit bei Heidenchristen für einen Sinn haben? — so erhält diese Entscheidung durch jene grossartige Anlage von Begräbnissstätten doch noch eine neue Bekräftigung. Es ist bekannt, welch eine Masse von Juden die Stadt Rom zur Zeit der Entstehung des Christenthums beherbergte, darum nicht zu verwundern, wenn man bei der dem alten Judenthum eigenen Anhänglichkeit an das Familiengrab auch jüdische Katakomben in Rom aufgefunden hat, in der Anlage ganz ähnlich wie die christlichen, aber als jüdische kenntlich an Namen und Ausdrücken der Inschriften wie an den symbolischen Darstellungen, unter denen der siebenarmige Leuchter in erster Linie zu nennen ist; sogar bildnerischer Schmuck, wie Blumengewinde und Vögel kommen hier vor, ein für die Religionsgeschichte des Judenthums interessanter Beweis, dass dasselbe unter Umständen auch zu bildlichen Darstellungen sich verstanden.[1])

1) Eine jüdische Katakombe wurde schon von Bosio 1602 an der via Portuensis aufgefunden. Zwei andere sind in den letzten Jahren von de Rossi an der via Appia entdeckt worden. Cfr. Kraus Rom. sotter. S. 63. 551 ff., wo auch die Inschriften nach Boldetti, Garrucci und de Rossi mitgetheilt sind.

Alle diese Umstände geben uns das Recht, die grade in Rom so besonders grossartig angelegten Begräbnissstätten der Christen zur Bekräftigung der Behauptung über das Vorwiegen des judenchristlichen Elementes in der römischen Urgemeinde heranzuziehen. Wir hätten hier ein Beispiel, wie Monumente auch für die Exegese nutzbar werden können. Das Gesagte schliesst nun aber durchaus nicht aus, dass nicht auch das heidenchristliche Element schon bald in der Christengemeinde zu Rom vertreten war, und zwar, worauf wir uns hier nur beschränken wollen, schon verhältnissmässig früh aus den höchsten Kreisen der römischen Gesellschaft. In dieser Beziehung haben wir durch Monumente die sichersten kirchenhistorischen Anhaltspunkte gewonnen. Dio Cassius erzählt uns (hist. 67, 13), Domitian habe neben vielen andern Personen auch seinen Neffen Flavius Clemens hinrichten lassen und dessen Gemahlin Flavia Domitilla, eine Enkelin des Kaisers Vespasian verbannt, weil gegen beide die Anklage auf Atheismus und die Befolgung jüdischer Gebräuche und Satzungen erhoben worden sei. Man konnte ja wohl vermuthen, wie es schon Eusebius (hist. eccl. III, 18) ausspricht, dass die beiden Genannten Christen gewesen seien, aber diese Vermuthung ist zur Gewissheit geworden durch zwei Inschriften aus christlichen Begräbnissstätten, wornach die betreffenden Grundstücke von der Flavia Domitilla zu Todtenäckern gestiftet wurden. Die eine Inschrift, 1772 aufgefunden, lautet: FLAVIAE DOMITIL lae . . . VESPASIANI NEPTIS . . . BENEFICIO. Die andere, 1817 ausgegrabene, hat folgenden Wortlaut: SER. CORNELIO IVLIANO. FRAT PIISSIMO. ET CALVisiAE. EIVS P. CALVISIVS PHILOTAS. ET. SIBI EX INDVLGENTIA FLAVIAE DOMITILL. IN FR. P. XXXV IN AGR. P. XXXX.[1])

1) Diese Maassangabe in die Breite (in fronte) und in die Tiefe (in agrum), durch das römische Gesetz nothwendig, ist analog jener bei Horaz in Sat. I 8, 12, eine Stelle, die für unsere Kenntniss des auch unten noch zu erwähnenden römischen Begräbnisswesens von grosser Wichtigkeit ist. Es heisst hier vor einer Gegend am esquilinischen Hügel:

Huc miserae plebi stabat commune sepulcrum,
Pantolabo scurrae Nomentanoque nepoti.

Aber wohl noch weiter zurück geht die Theilnahme römischer Adliger am Christenthum. Wenn de Rossi auf einer Grabplatte der Callistuskatakombe den Namen *ΠοΜΠΩΝΙΟΣ ΓΡΗκΕινοΣ* fand, so ist kaum ein Zweifel, dass ein andres Glied der hier genannten Gens, die Pomponia Graecina, Gemahlin des unter Claudius die brittanische Expedition befehligenden Plautius, die nach Tacitus (ann. XIII, 32) superstitionis externae angeklagt wurde ebenfalls dem christlichen Glauben ergeben war. Eine Annäherung wenigstens an das Christenthum ist nicht unwahrscheinlich bei einem früheren Glied der flavischen Familie, bei Titus Flavius Sabinus, der von Tacitus (hist. III, 65, 75) als ein durchaus redlicher und mildgesinnter Charakter geschildert wird und in seinen spätern Jahren mancherlei Anfechtung wegen seiner Zurückziehung von den Staatsgeschäften erfuhr. Dieser letztere Vorwurf war ja landläufig gegen die Christen und wird (infructuosi in negotiis dicimur) vom Tertullian in cap. 42 seines Apologeticus ausführlich erörtert.

Diese frühe Theilnahme der römischen Grossen am Christenthum und ihre Stiftung gemeinsamer Begräbnissstätten für ihre Glaubensgenossen[1]) lässt jedenfalls den von der archäologischen Forschung befolgten Grundsatz, dass je geräumiger und schöner eine Gruft ist und je kunstvollendeter der Schmuck, dieselbe auch um so älter sei, als gerechtfertigt erscheinen. Grade die ältesten Katakom-

---

Mille pedes in fronte trecentos cippus in agrum
Hic dabat, haeredes monumentum ne sequeretur.
Nunc licet Esquiliis habitare salubribus atque
Aggere in aprico spatiari, quo modo tristes
Albis informem spectabant ossibus agrum.

1) Solche Stiftung bezeugen ausser der oben erwähnten Inschrift der Domitilla auch noch Andre. Eine solche aus der Katakombe des Nikomedes (der längerer Wortlaut bei Kraus a. a. O. S. 66) bestimmt die Begräbnissstätte libertis libertabusque posterisque eorum at (= ad) religionem pertinentes meam, und eine 1853 in der Kat. des Nereus und Achilleus aufgefundene Inschrift lautet: M ANTONIVS RESTITVTVS FECIT VPOGEV SIBI ET SVIS FIDENTIBVS IN DOMINO.

benanlagen sind jedenfalls nicht verlassene Sandgruben gewesen, wie man früher glaubte, sondern Grüfte, deren Herstellung und Ausschmückung von reichen Gemeindegliedern bestritten wurde. Diese Thatsachen sind uns aber auch ein lebendiges Zeugniss von dem universellen christlichen Geist, von der alle Standesunterschiede aufhebenden Macht der Liebe, wodurch, wie wir wissen, die alte Christengemeinde der heidnischen Welt so gewaltig imponirte. Familiengrüfte hatten auch die Juden, Familiengrüfte auch die Heiden in Rom, und zwar nicht nur in den Columbarien, sondern auch wirkliche Begräbnissstätten mit Beisetzung der Leichen in Steinsärgen, wie die Gräber der Scipionen u. a. zeigen, die der altitalischen etruskischen Sitte folgten, nach der die Todten keineswegs verbrannt wurden — hat man doch etruskische Gräber mit Kriegern in voller Rüstung genug aufgefunden. — Die Leichen der Sklaven und armen Leute zu Rom wurden, wie aus der angeführten horazischen Stelle erhellt, irgendwo nothdürftig verscharrt, ein commune sepulcrum gab es nur für die misera plebs, die Vornehmen hatten ihre Begräbnissstätten für sich allein. So erstreckte sich dort der schroffe Unterschied des Lebens auch über das Grab hinaus, bei den Christen dagegen stand grade das Grab als das deutlichste Denkmal einer alle Gegensätze des Lebens übersteigenden Liebe, einer Hoch und Niedrig, Reich und Arm, Sklaven und Freien als gleichwerthige Glieder schätzenden Gotteskindschaft vor Augen. Wenn eine kaiserliche Prinzessin in ihre Begräbnissstätte die Leichen von Sklaven und sonst allerlei Volks aufnimmt, wenn, wie wir in den beiden andern erwähnten Inschriften lesen, die Benutzung des Cömeteriums allen freisteht, die an den Herrn glauben und allen Freigelassenen wie deren Nachkommen zugänglich ist, die zu ihrer Glaubensgemeinschaft gehören, so konnten die Römer schon eine Ahnung bekommen von der neuen Geistesmacht, die hier sich kundgibt. Diese Begräbnissstätten sind ein monumentales Zeugniss für die Bewahrheitung jenes paulinischen Wortes: hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib: Ihr seid allzumal Einer in Christo!

Zu einem interessanten und reichen Einblick in die politische und sociale Stellung, welche die vorconstantinische Christengemeinde in Rom einnahm, haben auch wesentlich jene wiederaufgedeckten Grabstätten wie andre Monumente den Anlass gegeben. Es kann jetzt kaum mehr ein Zweifel darüber bestehen, dass das Wachsthum der Christengemeinde am Sitz der feindlichen Staatsgewalt, die ihre Verfolgung der Christen keineswegs aus reiner Willkür, sondern auf gesetzlicher Basis ausübte[1]), nur durch eine solche Gestaltung der Gemeinschaft ermöglicht war, welche ihr einen Rechtstitel vor dem römischen Gesetz verlieh. Und dass dieser Rechtstitel nichts andres war, als dass die Christengemeinde als einen der vielen Begräbniss- und Unterstützungsvereine der Stadt sich betrachten liess, erhellt schon aus der Thatsache, dass sie überhaupt solch grossartige Begräbnissstätten anlegen konnte und dass die vornehmen Gemeindeglieder, ja selbst Mitglieder der kaiserlichen Familie, obwohl sie wegen ihres Glaubens geächtet waren, solche Todtenäcker stiften konnten. Das römische Gesetz sicherte jeden für Gräber bestimmten Boden als religiosus (cfr. Marcian. Digest. I, 8, 6, 4). Daher konnte ein solches Grundstück auch nicht von den Bestimmungen des Erbrechts betroffen werden, wie auch die erwähnte Stelle aus Horaz berichtet: (dabat) haeredes monumentum ne sequeretur (cfr. Cic. de leg. II, 24). Durch die Forschungen Mommsen's (de collegiis et sodalibus Rom.), die wesentlich auf antiken Inschriften basiren, haben wir deutliche Kunde erhalten von den römischen Collegia, Begräbnissvereinen, die sich insbesondere aus Angehörigen des gleichen Handwerks oder Gewerbes zusammensetzten, meistens auch dem Patronat irgend einer besondern Gottheit sich unterstellt hatten und gewisse Bei-

---

1) Domitius Ulpianus, der berühmte Jurist, hat alle gegen die Christen angewandten Gesetze um 230 in einem eigenen Tractat zusammengestellt, der, wenn er noch vorhanden wäre, sicherlich von unberechenbarer Bedeutung für die Beurtheilung der ältesten Kirchengeschichte sein würde. Bruchstücke sind in Justinians Digesten erhalten. Vergl. die ausgezeichnete Schrift von Le Blant: Les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs. Paris 1866.

träge bezahlten, aus denen dann der Verein die Begräbnisskosten seiner Mitglieder bestritt. Die merkwürdigsten Details in dieser Beziehung enthält die berühmte 1816 aufgefundene Inschrift von Lanuvium [1]: sie giebt Kunde aus dem Jahre 133 von einem hauptsächlich aus Sklaven bestehenden Begräbnissverein, welcher dem Patronat der Diana und des Antinous geweiht war; jedes Mitglied musste beim Eintritt ein Fässchen Wein stiften, zahlte ein Eintrittsgeld von 100 Sesterzen (15 Mark) und einen monatlichen Beitrag von 5 Assen (20 Pf.). Dafür bestritt der Verein die Begräbnisskosten im Betrage von 400 Sesterzen (60 M.) Sechsmal im Jahre hielten die Vereinsmitglieder zu Ehren ihrer Patrone eine gemeinsame Mahlzeit ab. Solche gemeinsame Feierlichkeiten wurden etwa auch durch eine Stiftung veranlasst, wie wir auf einer aus Langres stammenden Inschrift lesen, wonach die Festlichkeit am Todestage des Erblassers stattfinden sollte. [2])

Von weiteren hierher bezüglichen römischen Gesetzen ist noch das von Septimius Severus auf ganz Italien ausgedehnte Gesetz über die Armencollegien zu erwähnen, die monatlich einmal ihre Versammlungen abhalten durften (Marcian. digest. 48, 22, 1), ferner das Gesetz über die Auslieferung der Leichen Hingerichteter, die jedem zur ehrlichen Bestattung überlassen werden konnten. (Digest. 48, 24, 2).

Es muss einleuchten, wie die Christen sich den Schutz solcher Gesetzesbestimmungen zu Nutzen machten und ihrer Gemeinschaft durch Einfügung in dieselben ein Recht der Existenz vor der römischen Staatsgewalt zu sichern wussten. Bei der Anlage der Katakomben sind die Maasse in fronte und in agrum, innerhalb deren das betreffende

---

1) Findet sich bei Orelli: Inscriptionum latin. selectarum amplissima collectio III, S. 210 (No. 6086). Cfr. die andern daselbst unter §. 21 befindlichen und von „Collegia et sodalicia sacra" zeugenden Inschriften und Band II. cap. XVII.

2) Diese aus Langres stammende Inschrift, welche auf einem Grabsteine ein vollständiges Testament enthielt, ist in einer Abschrift aus der Zeit Karls d. Gr. erhalten, von welcher ein Theil vor mehreren Jahren in Basel endeckt wurde. Abgedruckt bei de Rossi Bulletino von 1863 S. 94.

Grundstück als Begräbnissplatz vom Gesetz geschützt war, genau innegehalten. Inschriften bezeugen es, wie die Christen an ihren Grabstätten dieselben Ausdrücke benutzten, die in den Statuten der Funeralcollegien vorkommen.[1]. Wenn wir ferner in der lanuvischen Inschrift die Worte finden: „— qui stipem menstruam conferre volent (in fune)ra in id collegium coeant nec sub specie eius collegii nisi semel in mense (coeant) (con)ferendi causa unde defuncti sepeliantur — so kann über den Zusammenhang der christlichen Gemeindeorganisation mit den collegia tenuiorum kaum ein Zweifel bestehen, wenn man dazu den Bericht des Tertulian (apologet. 39) vergleicht: etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur: modicam unusquisque stipem menstrua die, vel quam velit et si modo velit et si modo possit, apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt, nam inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis etc. Hier wird klar und deutlich wie in der lanuvischen Inschrift der monatliche Beitrag und der Zweck der Unterstützung und Bestattung der Armen erwähnt. Der Schutz, den die Christen somit in Africa sich zu sichern wussten, war für ihre Brüder in Rom nur um so nothwendiger und wird von denselben auch um so eher benutzt worden sein. In derselben Weise, wie nach den erwähnten heidnischen Inschriften der Gedenktag der Schutzgottheit oder des Stifters, konnten dann aber von den Christen auch die Natilitiae der Märtyrer gefeiert werden, ohne dass die Heiden darin etwas Besonderes zu erblicken brauchten. Und wenn die römische Kirche in den Katakomben so eifrig nach Märtyrerleichen sucht, so erscheint dies angesichts des römischen Gesetzes über die Auslieferung der Verbrecherleichen historisch keineswegs ohne Grund, denn die einfache Thatsache, dass der Leichnam

1) Cfr. de Rossi Bulletino von 1864 p. 28 und Rom. sott. I 96, 106. — Kraus a. a. O. S. 58, 59.

manches Blutzeugen von seinen Glaubensgenossen herausverlangt und dann beigesetzt wurde, wird bei jenem Gesetz wenigstens sehr wahrscheinlich. Damit haben freilich die weiteren Consequenzen der römischen Kirche, wie Heiligen- und Reliquienverehrung nicht das Geringste zu thun. Noch mag bemerkt werden, ob dies letzterwähnte Gesetz nicht vielleicht auch zur Illustration zu der Bitte des Joseph von Arimathia um den Leichnam Christi herbeigezogen werden kann. Auch wollen wir noch darauf hinweisen, dass diese unsere Ansicht über die Gestaltung der ältesten römischen Christengemeinde ein Analogon auf griechischem Boden besitzt. Die wesentlich aus monumentalen Quellen schöpfenden Untersuchungen Foucart's über die religiösen Genossenschaften Griechenlands[1]) haben vor einigen Jahren Prof. Heinrici zu dem Nachweis veranlasst, dass auch die Christengemeinde in Korinth durch Einfügung in das religiöse Genossenschaftswesen des Landes sich eine rechtliche Form der Existenz zu schaffen wusste.[2])

Es war an sich ja auch kaum anders möglich, als dass die Christengemeinde an die vorhandenen Verhältnisse sich anschloss und dieselben so viel als möglich zu ihren Gunsten benutzte. Die alten Cultusräume wurden in viel grösserer Zahl, als man früher glaubte, in christliche Kirchen umgewandelt, wie durch viele Inschriften festgestellt ist.[3]) Die antiken Statuen wurden so massenhaft zu Heiligenbildern benutzt, dass schon Dio Chrysostomos, ein Zeitgenosse Domitians, dieselben mit Schauspielern vergleichen konnte.

Wir finden eben auf antikem Boden ganz dasselbe wie später auf germanischem, dass nämlich die heidnischen Formen vielfach bestehen blieben und ihnen nur ein christlicher Inhalt untergelegt wurde. Der Heiligencultus war

---

1) S. Foucart: Les associations religieuses chez les Grecs etc. Paris 1873.

2) Cfr. Zeitschrift für wissen. Theologie. Jahrgang 1876 und 1877.

3) Cfr. Die Mittheilungen von Piper: Ueber den kirchengeschichtlichen Gewinn aus Inschriften, in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie 1876 S. 62ff.

für die Menge ganz von selbst ein Ersatz für die verlorene olympische Götterwelt, denn es wird nicht eine polytheistische Volksmasse durch den Machtbefehl eines Kaisers über Nacht monotheistisch. Haben doch auch der „christliche“ Kaiser Constantin und seine Nachfolger die den Kaisern erwiesenen abgöttischen Verehrungen, die das Volk nach wie vor ihnen darbrachte, keineswegs zurückgewiesen.[1] Wie ehemals die besprochenen Collegia nach einer antiken Gottheit, so nannten sich und nennen sich noch heute die christlichen Confraternitäten nach dem Namen irgend eines oder einer Heiligen, und feiern ebenso den Gedächtnisstag ihres Patrons wie es uns für ehemals aus den erwähnten Inschriften von Lanuvium und Langres bekannt ist. Die in denselben bezeugten Festlichkeiten erklären uns aber auch das so rasche und frühe Aufkommen der christlichen Sitte, über den Gräbern der Märtyrer das Abendmahl zu feiern. Streift doch schon in einem paulinischen Brief eine vielumstrittene Stelle (I. Cor. 15, 29) an einen ähnlichen Gebrauch bei der Taufe an. Die Christen verbanden freilich eine tiefere Idee damit; es war ihnen der Ausdruck der Lebens- und Liebesgemeinschaft, die auch durch die Macht des Todes nicht zerrissen werden konnte, ein inniges Vereintbleiben mit der Wolke von Zeugen, die ihren Glauben mit dem Tode besiegelt hatten, aber in dem äussern Gebrauch konnten sie sich an heidnische Vorgänge anschliessen und wussten denselben durch kluge Einfügung in die staatlichen Gesetze und bürgerlichen Verhältnisse seine Berechtigung und seine Freiheit zu sichern.

Dass in dem Geistesleben jener Christengemeinden durch die Vermischung heidnischer Formen und christlichen Inhalts eine Menge von Erscheinungen zu Tage treten, die wir nicht anders denn als abergläubische bezeichnen können, erscheint leicht begreiflich. Den handgreiflichsten Beleg dafür bietet uns die grosse Masse manichfachster Gegenstände, die man in den altchristlichen

---

1) Inschriftliche Belege dafür in dem citirten Aufsatz von Piper.

Cömeterien gefunden hat. Da finden sich Puppen und andres Kinderspielzeug, Toilettengegenstände wie Spiegel und Kämme, Schmucksachen wie Ringe, Agraffen und vieles Andre. Dabei aber auch Amulette aller Art, Münzen, Armspangen mit mystischen Zeichen, Gefässe aus Glas oder Thon. Es ist keine Frage, dass die Christen mit diesem Brauch sich an heidnische Sitten anschlossen. Das Grab ist ja bei fast allen Völkern des Alterthums eine Hauptfundstätte für Kenntniss der Kunst und des Handwerks, hauptsächlich in Bezug auf Waffen, Münzen, Kleinodien und die Utensilien des gewöhnlichen Lebens. „Das Alterthum," sagt Kraus[1]) „sah eben das Grab als eine Wohnung an; — es mochte der so fest an das Dasein hienieden sich klammernde Sinn der Alten wohl eine Beruhigung und einen Trost darin finden, dass, was sein Auge im Leben erfreute, was sein Haus und seine Kammer schmückte, ihm wenigstens theilweise unter die Erde nachfolgten. Es ist derselbe Gedanke, welcher den Hindu antreibt, mit dem Verstorbenen dessen theuerste Habe dem Scheiterhaufen zu überliefern, — ein Gedanke, der so tief er sich ins Sinnliche verirrt, doch im Grunde aus richtigen Ideen entspringt und eben nur ein verzerrter Ausdruck des instinctmässigen Abscheues des Menschen gegen die Zerstörung seines Wesens und seiner unzerstörbaren Ahnung eigner Unsterblichkeit ist." Es mag ja sein, dass bei vielen dieser aufgefundenen Dinge, wie den Toilettengegenständen, „sich ein christlicher Gebrauch an einen ältern heidnischen anschloss, der allein als Sitte und Gewohnheit, ohne eine besondere religiöse Idee damit zu verbinden, beibehalten wurde."[2]) Der aufgefundenen Gegenstände sind es so viele und manchfaltige, dass man schwerlich mit jedem Einzelnen irgend eine besondere Idee verbunden haben wird, bei vielen aber ist die abergläubische Bedeutung unverkennbar. So vor Allem bei den Münzen, deren Mitgabe ins Grab sich bis ins Mittelalter erhalten hat. Bei vielen andern, wie

1) a. a. O. S. 487. 488.
2) Cfr. Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom I, 396.

den Armspangen mit den Zeichen des Thierkreises, ist die abergläubische Bedeutung durch analoge Funde in ägyptischen, griechischen und römischen Gräbern ebenfalls festgestellt. Dahin gehören auch jene Muscheln und Gefässe aus Glas oder Thon, deren Herbeiziehung zur Vertheidigung des uralten Gebrauchs von Weihwasser durch die römische Kirche gar nicht unberechtigt ist, denn das Weihwasser haben die Christen eben auch aus dem Heidenthum mit herübergenommen. Es gehen in der That eine Menge kirchlicher Gebräuche und religiösen Aberglaubens bis in die allerersten Zeiten der Kirche zurück, und es ist mancher Punkt der protest. Polemik, welche die Entstehung römischer Lehren und Gebräuche in möglichst späte Zeit herabzudrücken bemüht war, thatsächlich aus den Monumenten widerlegt. Allein was verschlägt dies? Wären Dinge wie der Marien- und Heiligencultus, wäre der manchfache religiöse Aberglaube nicht in jener Zeit schon entstanden, wo die innigste Berührung mit dem Ethnicismus noch stattfand, — später wäre ihr Aufkommen viel weniger erklärlich, wäre auch für die Kirche viel weniger entschuldbar. So ist jener von der römischen Kirche neuerdings so begierig aufgegriffene Beweis aus den Monumenten ein zweischneidiges Messer, denn der enge Anschluss und die vielfache Entlehnung kirchlicher Lehren und Gebräuche aus dem Heidenthum zeigt mehr als Alles andre, dass dieselben dem Wesen des Christenthums selbst fremd sind.

Für die Frage nach der Bedeutung der vielen Glas- und Thongefässe, die sich in den Grüften vorfinden, haben wir oben schon den Gebrauch des geweihten Wassers erwähnt. Aber auch zur Illustration andrer, ebenfalls an schon Bestehendes sich anschliessender religiöser Bräuche müssen diese Gefässe dienen. Dahin gehören zunächst die sog. Goldgläser, jene Producte einer specifisch römischen Industrie, bei denen zwischen dem doppelten Boden eines Glases eine kleine Goldplatte mit figürlichen Darstellungen und Inschriften eingelöthet ist. Wir wissen, dass bei den Germanen die Sitte des Minnetrinkens bestand, ein festliches Trinken zu Ehren der Götter oder zum Gedächtniss

der Verstorbenen, und dass diese Sitte auch in die christliche Kirche überging, wobei nur christliche Namen an Stelle derjenigen der alten Götter traten.[1]) Die Seelenmessen, die Leichenmahle, die bis auf den heutigen Tag in manchen Gegenden Deutschlands unter der ländlichen Bevölkerung abgehalten werden, der Todtensalamander, den die Studenten einem verstorbenen Commilitonen reiben, sind nichts Andres als Nachklänge jener vorchristlichen germanischen Sitte. Ganz ähnliche Dinge finden wir auch dort auf dem Boden des alten Rom. Augustin erzählt in den Confessionen (VI 2) von seiner frommen Mutter Monica: „cum attulisset canistrum cum solemnibus epulis praegustendis atque largiendis. — Cum multae essent quae illo modo videbantur honorandae memoriae defunctorum idem ipsum unum quod ubique poneret circumferebat, quo jam non solum aquatissimo, sed etiam lepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, qua pietatem ibi quaerebat, non voluptatem.“ Mit diesem Bericht stimmt freilich nicht, was Augustin an andern Stellen erzählt, dass nur die „infideles“ diesem Gebrauch gehuldigt hätten und es von den fortgeschrittneren Christen nicht geschehen sei;[2]) solche Libationen scheinen ganz allgemein gewesen zu sein und haben, wie es scheint, bei bestimmten festlichen Anlässen in grösserem Maasse stattgefunden. Es ist nämlich aufgefallen, dass eine grosse Anzahl der aufgefundenen Gläser auf der Goldplatte die Bilder der Apostelfürsten Petrus und Paulus enthält, und dass dabei die Inschriften sich regelmässig auf Mahlzeiten und Trinkgelage beziehen, z. B. DIGNITAS AMICORVM PIE ZESES CVM TVIS OMNIBVS BIBAS. — — PIE ZESES CVM TVIS OMNIBVS BIBE ET PROPINA. — HILARIS VIVAS CVM TVIS OMNIBVS FELICITER SEMPER IN PACE DEI *ZH*SES. Wenn man sich nun erinnert, mit welcher Lustbarkeit das Fest der

---

1) Cfr. Grimm deutsche Mythologie S. 52. Wilda Gildewesen des Mittelalters S. 3—30.

2) Cfr. August. civit. dei VIII 27. Serm. XV de sanctis.

beiden Apostel bis auf den heutigen Tag in Rom gefeiert wird, eine Feier, die nach dieser Seite schon Prudentius (Perist. 12, 1—6) besingt und bei der schon Hieronymus und Augustinus über Ausschreitungen klagen,[1]) so darf man wohl wahrnehmen, dass jene Gläser zu Geschenken dienten, welche sich die Gemeindeglieder an diesem Fest gegenseitig dedicirten und die dann zu den Libationen auf den Gräbern benutzt wurden. Im Grunde ganz dieselbe Sitte wie das germanische Minnetrinken.

Dass auch die in den Katakomben aufgefundenen sog. Blutampullen, um die eine ganze Literatur sich angesponnen hat, nichts anders denn als Weihwasser oder Abendmahlswein oder Balsam enthalten haben, wird auch jetzt von römischer Seite kaum mehr geleugnet, und ebenso, dass der rothe Schimmer in diesen Gläsern nur die Folge von Oxydirung in dem grobkörnigen Stoffe ist. Bekanntlich wurden jene Grüfte vom 6. Jahrhundert an in der pietätlosesten Weise von der Kirche geplündert und die Leiber als solche von Märtyrern oder Heiligen in alle Länder zerstreut. Von der ganzen Schwindelhaftigkeit dieses Verfahrens giebt uns Gregorovius in seiner „Geschichte der Stadt Rom"[2]) eine lebendige Schilderung. Nachdem die Grüfte fast schon leer waren, kam man glücklich auf den Gedanken, dass eigentlich doch auch gewisse Indicien da sein müssten, um das Märtyrerthum der Betreffenden zu bezeichnen, und so entschied die Congergation der Riten am 10. April 1668: palmam et vas illorum sanguine tinctum pro signis certissimis habenda esse. Bald kam die Opposition, aber was hilft die vor dem römischen Machtwort? Obwohl in ihrer Reihe Namen wie Mabillon, Tillemont und Muratori stehen, obwohl sogar aus der Mitte der belgischen Jesuiten gegen den Grundsatz des römischen

---

1) Cfr. Hieron. epist. XXX. ad Eustoch. — August. in Ps. 59. Ep. 19 ad Alyp. 10.

2) III S. 79ff. cfr. auch die Zusammenstellungen in der trefflichen (pseudonymen) Schrift von Paulinus: die Märtyrer der Katakomben und die römische Praxis (1871).

Stuhles angefochten wurde [1]) — Rom hatte gesprochen und sprach von Neuem, denn am 10. December 1863 erklärte Pio Nono, dass es bei dem Grundsatz von 1668 auch in Zukunft sein Bewenden habe. Seitdem winden sich die römischen Archäologen — und in ihren Händen ruht ja lediglich die Erforschung der christlichen Alterthümer — in dem bekannten Schwanken zwischen wissenschaftlicher Ueberzeugung und dem Gehorsam gegen die kirchliche Autorität um die Sache herum. Weder de Rossi wagt sich klar auszusprechen noch aus Kraus, der in seinen verschiedenen Publicationen [2]) mit Aufwand grosser Gelehrsamkeit den Versuch macht, die römische Thesis zu retten, wenn er auch die beobachtete Praxis verwerfen muss. Als ob nicht — auf dem Standpunkt des gläubigen Katholiken — die letztere auch gerechtfertigt wäre, wenn man die erstere aufrecht erhält! Und wozu der ganze Streit? Noch in keinem einzigen der Gläser ist Blut wirklich nachgewiesen, denn was Michele de Rossi (der Bruder des berühmten Archäologen) über den thatsächlichen Befund von Blut in einem von ihm neuerdings chemisch untersuchten Glase behauptet [3]), dem scheint auch Kraus keinen grossen Werth beizulegen, wenigstens findet er die Aufdeckung dieses Glases sehr „unklar;" er wird so gut wissen wie wir, was von solchen unter Aufsicht der Curie eingestellten „wissenschaftlichen" Untersuchungen zu halten ist. Und wenn wirklich der Inhalt einiger jener Gefässe Blut gewesen wäre, so wäre damit weiter nichts bewiesen als ein weiterer abergläubischer Gebrauch der ersten Christen-

---

1) In der 1855 in Brüssel anonym erschienenen Schrift, als deren Verfasser sich (cfr. Bonner Theol. Literaturblatt 1868 No. 9) der Jesuitenpater Victor de Buck bekannte: de phialis rubricatis quibus martyrum romanorum dignosci dicuntur observationes.

2) Die Blutampullen der römischen Katakomben 1868. — Ueber den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung der römischen Blutampullen 1872.

3) Das Protokoll dieser Untersuchung befindet sich im Anhang des dritten Bandes von de Rossi's roma sotter.

heit, wie ähnlich auch Prudentius bezeugt, wenn er vom Tode des heiligen Vincentius singt:[1])

Plerique vestem linteam
Stillante tingunt sanguine
Tutamen ut sacrum suis
Domi reservant posteris.

Damit ist aber für die Sammlung von Blut in Gefässen noch nichts bewiesen. Gegen dasselbe aber spricht endlich die einfache Thatsache, dass die betreffenden Phiolen ausnahmslos der nachconstantinischen Zeit angehören, wo es gar keinen Märtyrer mehr gab. Viel Lärm um nichts!

Die Erwähnung der sogen. Goldgläser möge unsern Blick nun des Weiteren auf die in jener Todtenstadt uns erhaltene eigentliche künstlerische Thätigkeit der Christengemeinde hinlenken, denn was in dieser Beziehung uns dort entgegentritt, vermag gewiss speciell die religiösen Ideen uns noch deutlicher zu bezeugen als das bisher Besprochene. Wir können hier natürlich unmöglich Alles das ins Auge fassen, was der „altchristlichen“ Epoche als solcher angehört. Dieselbe umfasst das erste Jahrtausend unsrer Zeitrechnung, und die ihr angehörigen Kunstschöpfungen sind uns wesentlich in der Ausschmückung der Katakomben, in Mosaiken und Miniaturen der Schriftdenkmäler enthalten. Weitaus das meiste Interesse müssen uns auch hier jene erstgenannten Denkmäler abgewinnen, denn sie haben manche Anschauungen und Urtheile über das Urchristenthum gewaltig geändert und sind geeignet, viele grade im Protestantismus hergebrachten Vorurtheile gegen die kirchliche Kunst zu zerstreuen.

Es waren jedenfalls nicht nur Gründe des sittlichen Anstosses an dem Nackten oder des Hasses gegen die „Götzenbilder,“ dass das Christenthum in seiner Kunstthätigkeit sich von vorn herein der Malerei zuwandte als derjenigen Kunst, die eher als die Sculptur das innere Seelenleben auszudrücken im Stande ist, sondern es lag

---

1) Peristephanon V v. 333 ff.

das in seinem Wesen begründet. Die Kunst der Katakomben ist die Malerei, und was ihnen und der altchristlichen Epoche überhaupt von Sculptur angehört, sind — mit verschwindenden Ausnahmen, deren Hervorgehen aus christlichen Händen nicht einmal gewiss ist — Reliefs, also doch auch Werke „malerischer“ Natur. Wir finden nun in jenen Grüften ganz dieselbe ornamentale Malerei, wie in den gleichzeitigen römischen Denkmälern, nämlich Blumengewinde, Füllhörner, Weinranken mit Vögeln und andern Thieren, geflügelte Genien, Delphine und Tritonen. Aber abgesehen von solcher Ornamentik ist jene älteste christliche Kunst wesentlich eine symbolische. Eigentlich historische Darstellungen kommen wohl vor, aber im Ganzen doch in so geringer Anzahl, als dass sie jenen wesentlich symbolischen Charakter beeinträchtigen könnten. Wir finden dort der symbolischen Zeichen aus dem Pflanzen- und besonders Thierleben eine ungeheuere Menge, so dass ihre Erklärung oft Schwierigkeiten bereitet; dann allegorische Darstellungen, unter welchen der gute Hirte weitaus die häufigste ist, viele andre auf die Sakramente der Taufe und des Abendmals sich beziehen. Die biblischen Scenen sind fast alle aus dem A. T., ihre Bedeutung aber auch nicht eine historische, sondern eine typische. Neutestam. Scenen finden sich mit wenigen Ausnahmen nur auf Sarkophagen.

Wenn man nach dem eigentlichen künstlerischen Werth jener Schöpfungen fragt, so wird derselbe freilich im Allgemeinen nicht sehr hoch anzuschlagen sein, obwohl in dieser Beziehung auch schon Vieles übertrieben wurde, denn es treten doch sehr bedeutende Unterschiede zwischen den einzelnen Darstellungen zu Tage. Ein Kenner wie Lübke[1]) rühmt an jenen Bildern in den Katakomben „das decorative Geschick der antiken Kunst, die glückliche Theilung der Flächen und die sinnige Verbindung des Or-

1) Geschichte der italienischen Malerei I S. 12. 19. — Aehnliche Urtheile bei Kugler: Handb. d. Gesch. d. Malerei (3. Aufl.) I S. 53 und Woltmann: Gesch. der Malerei I S. 156.

namentalen mit dem figürlichen.“ An einzelnen Bildern preist er die „graziöse Feinheit der Zeichnung“, an andern „die ächt antike Lebendigkeit.“ Mehr kann man gewiss nicht verlangen von einer Gemeinschaft, die, weil sie ihr Brod in Thränen ass, an Alles Andre eher als an ästhetische Studien denken konnte. So ist die Entstehung einer spezifisch christlichen Kunst ohne jede Analogie: sonst erwächst jede Kunstthätigkeit aus kleinen Anfängen auf nationaler Grundlage; aber an eine solche war das Christenthum bei seinem Universalismus von vorn herein nicht gebunden, darum konnte es neue Kunstformen nur aus seinen eigensten innern Ideen heraus schaffen. Bis dies aber möglich wurde, benutzte es eben die Formen, die es bei seinem Eintritt in die Welt vorfand. So ist die älteste christliche Kunst ganz dieselbe wie die damalige römische; mit ihr theilt sie daher auch das Schicksal, eine Kunst des Verfalls zu sein, die nur noch zehrte an dem Erbe einer grossen Vergangenheit. Dazu muss man bedenken, dass die localen Verhältnisse im Dunkel jener Grüfte für malerische Darstellungen die denkbar ungünstigsten waren. Doch dies nur nebenbei: für unsern Zweck hier ist es ja nicht sowohl wichtig, wie die älteste christliche Kunst nach ihrer Formvollendung zu beurtheilen ist, als vielmehr *was* sie darstellt, welches die Ideen sind, die hier, wenn auch im alten Gewand, zum Ausdrucke gelangen, ja, ehe wir darnach fragen, ist für den Geist jener Gemeinde nicht schon die Thatsache selbst von Wichtigkeit, *dass* sie überhaupt ihre Begräbniss- und Cultusstätten künstlerisch ausschmückte und dass sie dabei unbedenklich die Formen der antiken Kunst, ja Gestalten der antiken Mythologie und Sagenwelt ganz direct verwerthete? Die römische Kirche hat der Durchforschung der altchristlichen Monumente das grösstmögliche Interesse zugewandt, und zwar ein Interesse nicht nur rein archäologischer, sondern auch dogmatischer Natur, denn sie sucht dort wichtige Beweise für das Alter dogmatischer Lehren, vor Allem für die Bilder- und Heiligenverehrung. Sie ist in dieser Beziehung in vielen Dingen jedenfalls zu weit gegangen, und wenn

selbst von den bedeutendsten Forschern dort Belege für die Autorität des Priesterthums, für das Messopfer, für die Historicität des petrinischen Pontificats und manchfacher Heiligenlegenden gesucht worden, so zeigt das nur, dass sie von confessioneller Befangenheit keineswegs frei sind.[1]) Aber das ist unbedingt zuzugeben, dass die christliche Kunstthätigkeit viel älter ist, als die protest. Polemik früher einräumen wollte und dass die Ansicht, als ob das Urchristenthum dem Bilderschmuck indifferent gegenüber gestanden sei oder gar ihn gehasst habe, hinfällig geworden ist. Nach den Ergebnissen der de Rossi'schen Forschungen kann kein Zweifel bestehen, dass die künstlerischen Schöpfungen der römischen Christengemeinde — und zwar im Anschluss an die damalige römische Kunst grade die besten Schöpfungen jener Grüfte — bis in das erste Jahrhundert, jedenfalls aber den Anfang des zweiten zurückgehen. Daraus geht deutlich hervor, dass so gehässige Aeusserungen gegen die bildende Kunst wie sie Tertullian ausspricht, nur die vereinzelte Anschauung eines Gelehrten bildet, andrerseits aber auch, dass das Gerede moderner Culturschriftsteller, als ob das Christenthum der Urheber des Pessimismus sei oder dass sein wahres Wesen nur in der Askese und Weltflucht liege, auf völliger Verkennung der Thatsachen beruht. Und kannten denn jene Christen überhaupt die grossartige Schönheit hellenischer Cultur und Kunst? Was sie vor Augen sahen, war vielmehr nur die Entartung der antiken Cultur, war eine Kunst, die

1) In dieser Beziehung hat Prof. Kraus jedenfalls kein Recht, sich über die Holtzmann'sche Besprechung seiner Roma sotteranea (in Zeitschr. f. wiss. Theologie 1873) in dem Vorwort zur 2. Aufl. zu beklagen. So sehr wir — was dieser Aufsatz hinlänglich bekundet — seine Verdienste um die christliche Archäologie hochhalten und an seinen Schriften uns erfreuen, so sehr wir zugeben, dass durch diese Forschungen vielerlei protest. Vorurtheile und Einwürfe zerstreut werden müssen — von confessioneller Befangenheit ihn gänzlich frei zu finden vermögen wir auch nicht. Wie soll denn überhaupt Unbefangenheit möglich sein auf dem Standpunkt des „gläubigen Katholiken“ welcher der „Ueberzeugung“ ist, „dass die Kirche der ersten Jahrhunderte keine andre war als die des 19. Jahrhunderts“(!).

„sich in den Dienst des Cäsarenthums begeben, nicht mehr um wie in den früheren Zeiten die Ideale des römischen Volksgeistes zu verklären, sondern um dem Luxus zu fröhnen, der Macht zu schmeicheln, der entfesselten Sinnlichkeit eines Lebens zu dienen, welches die Reichthümer einer halben Welt den zügellosen Begierden der Hauptstadt zu Füssen legt. Kein Wunder, dass die Lehre dessen, der die Schätze und den Prunk dieser Welt verachtete, der auf Reinheit der Gesinnung drang und ausdrücklich betonte, sein Reich sei nicht von dieser Welt, sich von solcher Kunst mit tiefem Abscheu abwenden musste. Ja es wäre wohl zu begreifen, wenn die ersten Christen in der That durch diese Gesinnungen und solche Wahrnehmungen zu der entschiedenen Bilderfeindlichkeit gelangt wären, die man ihnen oft nachgesagt hat.“[1]) Dass sie aber nicht zu solcher Bilderfeindlichkeit gelangten, zeigt, wie sie die Bedeutung der ästhetischen Gaben im menschlichen Geistesleben wohl zu würdigen und dieselben mit ihren religiösen Ideen alsbald wohl zu vereinigen wussten. Statt der Askese tritt uns vielmehr deutlich ein Element der erhabensten Lebensfreude an jenen dunkeln Stätten des Todes entgegen. „Mitten in den Prüfungen eines so bewegten Lebens, so oft von dem schrecklichsten Tode bedroht, sahen die alten Christen doch nur den Weg zur eignen Seligkeit und weit entfernt, diesem Gedanken die Erinnerung an die Qualen und Entbehrungen, die ihnen den Himmel öffneten, beizugesellen, gefielen sie sich darin, das Grab mit freundlichen Symbolen, mit Blumen und heitern Weinranken zu umgeben.“[2]) Die Christen haben ja darin freilich nichts Neues gethan: auch die Alten liebten an ihren Grabmonumenten stets frohe heitere Symbole, aber die Christen thaten das Nämliche, weil sie auch bei dem neuen Glaubensgehalt, der sie erfüllte, durchaus keine Veranlassung hatten, es nicht zu thun. Für Askese und Weltflucht wird darum auch die römische Kirche dort kaum einen Beweis

1) Cfr. Lübke: Geschichte der italien. Malerei I S. 10.

2) Raoul Rochette nach Kraus: Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen S. 104.

zu finden vermögen, und ebensowenig ist der geringste Beweis beigebracht dafür, dass jene Bilder Cultusgegenstände und nicht vielmehr ein blosser Schmuck, eine stumme Predigt für das Auge, eine bildliche Darstellung der einfachsten religiösen Glaubenswahrheiten gewesen seien. Für die Bilderverehrung findet sich in den Katakomben kein Anhaltspunkt, wohl aber für diejenige Auffassung religiöser Kunst, wie sie auch der Protestantismus gelten lässt und wie sie gegenüber der in der Gemeinde noch vielfach bestehenden Abneigung gegen malerische und plastische Ausschmückung der Kirchen ganz entschieden zu betonen ist. Auch für die Kirche gilt der Grundsatz, nichts Menschliches sich fremd zu erachten, und wie jene alten Christen diesen Grundsatz bewahrheiteten, zeigt deutlich ihre harmlose Aufnahme antiker mythologischer Gestalten als Träger ihrer christl. Ideen. Das Bild des guten Hirten, weitaus die beliebteste Darstellung der altchristlichen Zeit, hatte in den Statuen des widdertragenden Hermes und des Satyrn mit dem Lamm auf der Schulter seinen Anlehnungspunkt. Christus, der König der Liebe, der die herbsten Gegensätze versöhnt, wird als leierspielender Orpheus dargestellt, um den wilde und zahme Thiere in Eintracht versammelt sind. Phaetons Fall, Herkules, Theseus, die Dioskuren, der Raub der Proserpina und besonders der Mythus von Amor und Psyche sind ebenfalls Gegenstände, die verwandt wurden.[1]) So sehr die Christen ja genöthigt waren die Formen der antiken Kunst zu benutzen, so zeigt das Erwähnte doch hinlänglich, wie weit sie in der That von finsterem Hass gegen die Antike entfernt waren, wie sie die in der antiken Mythologie liegenden ewig gültigen Ideen wohl verstanden und zu benutzen wussten. „Zur Zeit als das Christenthum auftrat, waren diese antiken Kunstvorstellungen ihres religiös-polytheistischen Inhaltes meist gänzlich entkleidet; man bediente sich ihrer mit dem mehr oder weniger klar ausgesprochenen Bewusstsein, dass der einmal geschaffene und nicht leicht willkürlich neu zu schaffende

1) Die reichhaltigsten Angaben in dieser Beziehung gibt Piper: Mythologie der christlichen Kunst. 2 Bde.

Mythus der schönste und populärste Ausdruck einer allgemein gültigen Wahrheit, einer allgemein getheilten, rein menschlichen und darum ewig wahren Empfindung sei."[1]) Mussten doch Ideen, wie sie der Mythus von Amor und Psyche enthält, die Christen ganz von selbst anmuthen. Sie standen, wie aus Allem hervorgeht, der antiken Kunst jedenfalls vorurtheilsfreier gegenüber und haben ihren Werth tiefer gewürdigt als manche spätere Zeit und manche Richtung, die von der antiken Cultur auch heute noch nur als dem blinden Heidenthum zu reden weiss und in der antiken Kunst nur eine Apotheose der Sinnlichkeit erblickt, statt in ihr eine vernünftige Stufe der göttlichen Offenbarung zu erkennen.

Wir haben schon erwähnt, dass die älteste christliche Kunst vorwiegend symbolischer Natur sei. Ueber die Gründe dieser Erscheinung hat man schon viel geredet und geschrieben, und wir haben gewiss das Recht nach solchen Gründen zu fragen, freilich nicht in dem Sinne als ob das, was wir als solche auffinden, auf eine klar bewusste Absicht und Reflexion der ersten Christen selbst zurückzuführen wäre. Wenn irgend eine Kunstthätigkeit, so ist ganz gewiss diejenige der alten Christen gewissermassen lyrischen Charakters, sie ist ein naiver Ausdruck der unmittelbaren religiösen Empfindung.[2]) Darin liegt auch der innerste Grund jener Symbolik, wenn wir auch mehr äusserliche Gründe wie die Bildersprache des Evangelismus selbst und die Benutzung antiker Kunstformen — deren Gebrauch ja die christlichen Ideen überhaupt nur verhüllt darstellen konnte — keineswegs gering schätzen wollen. Es konnte den Christen jedenfalls nur darauf ankommen, in dem Schmuck ihrer Grabstätten die nächstliegenden und damit auch die wichtigsten Gedanken ihres religiösen Glaubens zum Aus-

---

1) Kraus Rom. sott. S. 227.

2) Ich kann es auch nur als eine Folge confessioneller Befangenheit betrachten, welche die Kirche des 1. Jahrh. für identisch ansieht mit der (römischen) des neunzehnten, wenn Kraus die Bildercyklen der Katakomben auf die Anordnung und Leitung priesterlicher Autorität zurückführt cfr. Rom. sott. S. 326 u. A.

druck zu bringen, um sich durch dieselben stärken und trösten zu lassen. Wahrheiten übersinnlicher Natur aber kleiden wir vermöge der Beschaffenheit unseres Denkens ganz von selbst in Vorstellungen, wir können kaum anders als in Bildern von ihnen reden. So ist eigentlich schon die Darstellung des religiösen Glaubensgehaltes in der Lehre mehr oder weniger symbolischer Natur. Als das Christenthum aus dem Dunkel der Katakomben siegreich über die alte Welt sich erhoben hatte, da begann sofort jene grosse Geistesarbeit der Kirche, welche die Ideen des Glaubens verstandesmässig verarbeitete, ihnen im Dogma eine feste das vorstellungsmässige Denken des christlichen Volkes befriedigende Form gab. Es kam dann freilich so, dass man diese Form selbst für die religiöse Wahrheit ansah; darum blieb nachher auch die Kunst in diesem Bann befangen, die Malerei und Sculptur des Mittelalters steht im Dienst des Dogma's und ist von der Theologie abhängig.[1]) In den Jahrhunderten vor Constantin dem Grossen lag aber die Sache noch ganz anders: feste dogmatische Formen der Lehre gab es noch nicht; eine Hierarchie wie sie das Staatskirchenthum mit sich brachte, war ebenfalls noch nicht vorhanden, die Kunstthätigkeit war darum der spätern Zeit gegenüber in der That noch freier, man hatte nicht die dogmatisch gestaltete religiöse Wahrheit, sondern diese Letztere selbst darzustellen, und das konnte unmöglich anders geschehen als durch das Symbol. Es dürfte sehr schwer fallen, irgend etwas, was den Namen Dogma verdient, in den Katakomben nachzuweisen.[2]) Die

1) Cfr. die interessanten Beiträge, die Hettner in seinen „Italien. Studien“ über die Kunst der Dominikaner gibt. cfr. Woltmann Geschichte der Malerei I S. 477 ff.

2) Wenn Kraus mit vollem Recht die Auslegung eines „anglikanischen Polemikers“ zurückweist, der sich auf Gemälde, wo Tauben aus einem Gefäss nippen, als auf einen uralten Beweis gegen die Entziehung des Laienkelches beruft, — so verfällt er in denselben Anachronismus, wenn er in einem Relief, das den gen Himmel fahrenden und dem Elisa seinen Mantel zuwerfenden Elias darstellt, die Verleihung des Pontificats an Petrus durch Christo resp. die Verleihung des Palliums durch den Papst symbolisirt findet (cfr. Rom. sott. S. 363. 588).

Symbole lassen der Deutung ja zuweilen einen freien Spielraum, aber das gerade zeigt uns eine gewisse Freiheit und Flüssigkeit der Glaubenswahrheiten, zeigt, dass sie noch nicht in konventionell fixirte Vorstellungen und Formen eingeschlossen waren, dass die Kunstthätigkeit noch nicht hierarchischen Vorschriften unterstand. Theologische Kontraversen hat es auch vor Constantin dem Grossen schon gegeben, aber dass dieselben in den Büchern der Gelehrten blieben, dass sie nicht die Glaubensüberzeugung der Gemeinde so oder anders gestalteten, das zeigt uns der Inhalt der ältesten christlichen Bilder deutlich genug.

Denn welcher ist dieser Inhalt? Prüfen und klassifiziren wir nach diesem Gesichtspunkt die vorhandenen Darstellungen, so werden wir leicht finden, dass wie auch begreiflich, im Mittelpunkte des Glaubenslebens jener ersten Gemeinden die Person Christi steht, er als der Heiland, als der Ueberwinder und das Licht der Welt; weiter aber zeigen sie uns, dass die Gemeinde selbst sich bemühte das Erlösungswerk Christi zu erfassen, daraus eine Lebenskraft zu schöpfen, in seiner Nachfolge Friede und Sanftmuth und Liebe zu bewahren in den Nöthen des Lebens und durch ihn in den ewigen Frieden einzugehen. Denken wir uns etwa, ein erfahrener und mit der Bedeutung des ganzen Bilderkreises vertrauter Christ hätte einen heidnischen Römer durch die Katakomben hindurchgeführt, er hätte ihn an der Hand der Bildwerke etwa folgendermassen über die christliche Religion belehren können. Wir Christen, hätte er ihm etwa gesagt, wir glauben nur an einen Gott, dessen Wesen Geist ist, darum machen wir von ihm keine Bilder, ein Bild oder auch nur ein Sinnbild unserer Gottheit wirst du hier vergeblich suchen.[1]) Unsere Religion ist aus dem Judenthum hervorgegangen; aber das

---

1) Es versteht sich, dass wir von Bildern oder Sinnbildern Gottes in dem Sinne hier reden, den der heidnische Römer damit verband, denn solche Abbildungen Gottes, die nur die Folge einer naiven und unbehülflichen Kunstthätigkeit sind, finden sich auf Sarkophagen allerdings.

Judenthum ist nur der Schatten des Zukünftigen, die Ereignisse seiner Geschichte sind nur Vorbilder dessen, was kommen sollte, die heiligen Bücher der Juden sind darum, wie es auch unsere grossen Kirchenlehrer thun, typisch und allegorisch auszulegen. Und so sind auch die Bilder, die du hier siehst, aufzufassen.[1]) Sieh hier auf dem Sarkophag die Schlange um den Baum, mit dem Apfel im Munde, zwischen zwei nackten Gestalten: es ist der Fall der Stammeltern, die Sünde ist da in der Welt, und so weist das Bild uns hin auf den zweiten Adam, der uns aus derselben erlösen will. Siehe hier den Mann in dem Kasten, der eine Taube in seine Händen aufnimmt, es ist Noah, dem die Taube das Ende des göttlichen Strafgerichts verkündigt, aber es weist uns hin auf unsere Errettung durch das Bad der Wiedergeburt, die Taufe, bei welcher der Geist von oben in uns einkehrt. Dort siehst du die Männer des alten Bundes, die Vorläufer unseres Herrn. Zunächst den Patriarchen Abraham, im Begriff seinen Sohn zu opfern, für uns ein Hinweis auf das Opfer, das unser Meister dargebracht am Kreuz. Hier gewahrst du Moses, wie er die Schuhe auszieht: wir sollen uns mit Ehrfurcht den göttlichen Geheimnissen nahen, dort, wie er mit seinem Stab Wasser aus dem Felsen schlägt; aber was ist seine Gabe gegen das rechte Lebenswasser, das Jesus Christus uns spendet, und das unsern Durst auf ewig stillt?[2]) Sehr häufig kannst du den Propheten Jonas sehen,

1) Es wird überflüssig sein, dass wir von jedem einzelnen Bilde den Ort, wo es sich findet, anführen. Jedes Buch über die Röm. Katak. giebt darüber Aufschluss, wie auch die Kraus'sche Real-Encyklopädie. Wir werden nur an einigen Auslegungen Bemerkungen anzuknüpfen haben. Bezüglich dieser Auslegung selbst stimmen wir Kraus (Rom. sott. S. 235) bei, dass behufs derselben auch die schriftlichen Quellen herbeigezogen werden müssen, freilich müssen dieselben etwas kritischer behandelt werden, und sodann wird man dieser oder jener vereinzelten Auffassung eines Kirchenvaters nicht allzuviel Bedeutung beilegen dürfen, denn für das religiöse Bewusstsein der Gemeinde beweist eine solche noch nichts.

2) Diese Beziehung bekanntlich schon bei Paulus 1. Cor. 10, 4. Tertullian (de bapt. IX) und Cyprian (ep. ad Caecil. 43) beziehen das

wie er aus dem Rachen des Meerungeheuers sich herauswindet: es ist der Hinweis auf die Befreiung unsers Herrn aus dem Rachen des Todes, eine Analogie, die ja auch nach dem Bericht unsrer heiligen Bücher vom Herrn selbst schon angewandt wurde. Dort erblickst du denselben Mann in der Kürbislaube, von wo er ausgeht den Niniviten zu predigen: für uns ein Vorbild des getreuen Ausharrens in der ungläubigen Welt.[1]) Auf die Auferstehung des Herrn weist uns auch die Gestalt des Daniel hin, der hier zwischen zwei Löwen abgebildet ist, ebenso die drei Jünglinge, die aus dem feurigen Ofen errettet wurden; unsere grossen Kirchenlehrer weisen uns auch auf sie hin als Vorbilder eines bis zum Tode ausharrenden Bekenntnisses.[2]) An den Rollen, die sie in den Händen tragen, kannst du die Propheten erkennen. Das Manna, welches dort in Gestalt von Schneeflocken vom Himmel fällt und von vier Personen in Tüchern aufgefangen wird, deutet uns auf das Brod des Lebens, das wir im Abendmahl geniessen. Scenen aus der Geschichte des Tobias kannst du häufig finden; du siehst zunächst daraus, dass wir dem Unterschied zwischen kanonischen und apocryphischen Büchern keinen Werth beilegen; die Geschichte des Tobias selbst aber ist mit seinem Fisch, der in derselben eine so grosse Rolle spielt, uns auch wieder ein Hinweis auf den Erlöser, den wir unter der Gestalt des Fisches sinnbildlich darstellen. Wie die Christen dazu kämen, könnte den Römer vielleicht billig in Erstaunen setzen, aber der Christ könnte ihm antworten und also weiter fahren: Bist du ein Römer der Kaiserzeit

---

Wasser auch auf die Taufe. Einen interessanten Beleg zu der frühen Gestaltung der Petrussage bilden jene Goldgläser, auf welchen Petrus (der Name ist zweimal beigeschrieben) an Stelle des Moses mit dem Stabe Wasser aus dem Felsen schlägt.

1) Für das sehr häufig vorkommende Bild des Jonas in der Kürbislaube gibt es keinen Anhaltspunkt der Erklärung in den schriftlichen Quellen. Die obige scheint uns das natürlichste, denn die andre, dass die Gestalt des den Heiden predigenden Jonas ein Protest gegen das Judenchristenthum sein soll, ist doch sehr gesucht.

2) cfr. Cypr. epist. 56 ad Leo pap. (edi Baluz.) Tertull. Scorpiac. contra Gnost. cap. 8. Iren. adv. haer. V 5, 2.

und weisst nichts von der Buchstaben- und Zahlenmystik, welche die orientalischen Religionen hierher gebracht haben? Unter der Figur des Fisches verbirgt sich uns der Name des Erlösers, denn die Anfangsbuchstaben der Worte ἰησοῦς χριστὸς ϑεοῦ υἱὸς σωτήρ geben das Wort ἰχϑύς.[1]) Seine Person selbst wird uns auch durch den auf Schritt und Tritt uns hier begegnenden und in mannigfacher Gestaltung verschlungenen Namenszug Christi angedeutet.[2]) Ihn selbst wollen wir nicht abbilden, da ihr Heiden dann nur um so mehr Anlass zu haben glaubtet mit eurem höhnischen Vorwurf, wir Christen beteten einen gekreuzigten Menschen an. Darum wirst du auch hier keine einzige Darstellung des Todes Jesu, ja nicht einmal das Kreuz sehen, obwohl uns der Tod den Gipfelpunkt seines Erlösungswerkes bildet. Ueberhaupt, Scenen aus seinem äusseren Leben wirst du nur wenigen begegnen. Sein äusseres Leben hat an sich für uns keinen Werth als geschichtliches Faktum, aber umsomehr das, was er in seiner Persönlichkeit, in seinem Leben und Wirken für die Menschen sein will. Und das predigt uns diese Fülle von Figuren deutlich genug. Keiner wirst Du häufiger begegnen als dem Hirten mit dem Lamme auf der Schulter, bald mit, bald ohne weitere Attribute des Hirtenlebens: in diesem Bild ist die ganze Bedeutung Jesu Christi uns dargestellt, denn er ist

---

1) Diese gewöhnlichste aller Darstellungen der Person Christi scheint eine Art Symbolum bei den Christen gewesen zu sein (nach Kraus a. a. O. S. 342 sogar ein credo der zwei Naturen!) Der Ursprung mag, da die alex. Väter der Sache zuerst Erwähnung thun, wohl in dem hellenist. Judenthum liegen. Augustin (de civit. dei 18, 23) und Eusebius führen das Akrostichon auf die sybellin. Bücher zurück. Das Gedicht abgedruckt bei Kraus a. a. O. S. 241. Die Darstellungen des Fisches und anderer damit zusammenhängender Bilder sind behandelt in der trefflichen Monographie von Ferd. Becker: die Darstellung Jesu Christi unter dem Bild des Fisches 1866.

2) Die Thatsache, dass das Monogramm wie auch die Bezeichnung Christi durch ΑΩ erst nach Constantin vorkommen, ist für die Stellung der ersten Christen zur Kunst von grosser Wichtigkeit, denn es zeigt, dass sie keineswegs, wie man früher glaubte, mit dem „schüchternen" Zeichen angefangen haben.

der gute Hirte, wie er sich selbst bezeichnet hat, der dem verlorenen Gliede seiner Herde nachgeht und nicht ruht, bis er es gefunden, sein Wesen ist Liebe, Milde und Gnade. Und durch diese Geistesmächte hat er die Mächte der Welt bezwungen, das verkündet uns dieser Löwe hier. Das Licht, das in ihm leuchtet, soll ein Licht für die ganze Welt werden, das verkündet uns die Lampe hier und dort auf dem Sarkophag die Heilung des Blinden. Denn auch die wenigen Ereignisse, die hier aus seinem Leben abgebildet sind, sind es nicht als äussere Facta, sondern als sinnliche Einkleidung religiöser Wahrheiten. Oefter siehst du die Mutter des Herrn mit dem Kind auf dem Schoosse, Gestalten, bald zwei, bald drei, bald vier, nahen sich anbetend mit Geschenken in den Händen: es ist die Einkehr der Heiden in das Reich Gottes, dessen Begründer sie hier ihre Schätze zu Füssen legen.[1]) Die Gestalt, die hier aus der Grabkammer hervorgeht, will die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus erzählen, zum Zeugniss dessen, was der Herr von sich gesagt: ich bin die Auferstehung und das Leben! Und jener schreitende Mann dort mit dem Bett oder Bahre auf der Schulter ist jener Gichtbrüchige, den der Herr geheilt, denn er ist der rechte Arzt für alle Gebrechen der Menschheit. Und dass er allen Hunger der Seele stillen will, darauf deuten uns die Körbe mit Brot, auf andern Bildern Brode und Fische, von denen erzählt

1) Wenn Kraus (a. a. O. S. 304 und 306) an diesen Bildern der Anbetung durch die Magier behauptet, dass auf ihnen Maria den „Mittelpunkt“ oder die „Hauptfigur“ bildet, so scheint mir das mehr als Alles Andre von confessioneller Befangenheit zu zeugen. Es ist ja begreiflich, dass die röm. Kirche in der ältesten Kunst eifrig nach Belegen für den Mariendienst sucht. Ich leugne nicht, dass Darstellungen der Maria vorkommen, aber dass dieselben gegenüber Bildern wie des guten Hirten u. A. gar keine religiöse Rolle spielen (die Auslegung der sogen. Orans ist noch eine offene Frage), kann Niemand anfechten. Dass man aber auf den Bildern der Anbetung die Mutter auf Kosten des Sohnes in den Vordergrund schiebt, ist eine eben so befangene Exegese wie jene Behauptung, durch welche auch Kraus dem Dogma seiner Kirche das Sacrificium intellectus bringt, dass Luk. 3, 23ff. die Vorfahren Jesu mütterlicherseits aufgezählt werden! (cfr. Real-Encykl. Artikel Anna.)

wird, der Herr habe mit ihnen 5000 Mann gesättigt. Nichts andres als solche Sättigung und Stärkung der Seele bedeutet uns aber auch das Mahl, das wir gemeinsam geniessen: auf es weisen uns ebenfalls Brod und Fisch hin, und ebenso jene Darstellungen von Mahlzeiten, zugleich eine Vorbedeutung des himmlischen Freudenmahles.[1]) So hat unser Herr und Meister das Heil begründet, aber was hilft es, wenn wir uns dasselbe nicht anzueignen suchen, wenn wir uns nicht von seinem Geiste erfüllen und leiten lassen? Aber dass dies das Ziel unseres Strebens ist, können dir andre Bilder hier sagen. Das Wasser der Taufe soll uns reinigen von aller Befleckung des Fleisches; eine Abbildung der Taufe, die wir nicht nur durch die Untertauchung, sondern auch durch die Besprengung vollziehen, zeigt Dir jenes Bild, wo ein Knabe getauft wird. Die Apostel, denen der Herr den Taufauftrag gegeben, sind dargestellt als Fischer, denn sie wurden zu Menschenfischern berufen. Wer kann so thöricht sein die Zeit seiner Rettung hinausschieben zu wollen, da unser Leben so rasch dahineilt wie der Hase, den Du hier abgebildet siehst, und nach dem Ziele eilt wie das Ross, das Sinnbild des Wettlaufs. Auch die Figur des Delphins bedeutet uns den Eifer in Aneignung des Seelenheils. Die Menschenseele verlangt ja nach Gott, wie die hier aus der Quelle trinkenden Hirsche nach dem Psalmenworte schreien nach frischem Wasser. Auch den Gläubigen umgeben hier Gefahren der Versuchung, das ruft uns stets die Schlange ins Gedächtniss und jenes Bild des Hahns mahnt uns zur Wachsamkeit, darum kannst du ihn auch auf Sarkophagen finden zur Darstellung der Geschichte der Verleugnung Petri. Wir Christen müssen hier kämpfen mit manchfachem Ungemach: sieh hier Kranz und Krone, die Sinnbilder des Wettkampfes. Aber wir verzagen nicht! die Wage hier weist uns auf die Gerechtigkeit Gottes hin, der einen jeglichen ver-

---

1) Wir führen hier nur die allgemeinsten und sichersten Deutungen dieser reichhaltigen Bildercyklen an. Minutiösen Deutungen der Kirchenväter, besonders da die meisten beigezogenen Stellen viel später sind als die Entstehung der Bilder, darf man nicht allzuviel Gewicht beilegen.

gilt nach seinen Werken; sein Geist stärkt uns also, dass wir — siehe hier den königlichen Vogel — auffahren wie auf Flügeln des Adlers. Mitten auf den stürmischen Wogen des Lebens sind wir geborgen in dem Schifflein der Kirche, das hier mit vollen Segeln gen Himmel steuernd abgebildet ist; er selbst ist der Steuermann, wie er auf jener kostbaren Lampe sich dargestellt findet. Und bei allem Ungemach, wer kann uns die Hoffnung des Zukünftigen rauben, die in Gestalt des Ankers von so vielen Grabplatten uns tröstend winkt? Unsre Heimgegangenen haben überwunden, das verkündet der Palmzweig, der auf den meisten Gräbern sich findet, sie sind zum Frieden eingegangen, das sagt uns die Taube mit dem Oelblatt und die Inschrift in pace, die fast auf keinem Grabe fehlen. Durch den Tod zum Leben — so ruft uns endlich die Gestalt des Phönix zu, der aus seinem Flammengrabe verjüngt sich erhebt, und die stolze Gestalt des Pfauen, die ja auch bei euch Heiden das Sinnbild der Apotheose gewesen. —

So etwa hätte ein Christ des vierten Jahrhunderts einen heidnischen Römer an der Hand der Katakombenbilder über die christliche Religion belehren können. Wir haben hier keineswegs alle Darstellungen erwähnt, aber doch die häufigsten und wichtigsten. Wir sehen, es sind die einfachsten Glaubenswahrheiten des Christenthums, die dort sich ausgesprochen finden, in manchen Dingen, wie der typischen Auslegung des A. T., befangen in Anschauungen der Zeit, aber in andern, wie der Verwerthung der Wundergeschichten, richtiger verfahrend als manches spätere Zeitalter, welches diese Erzählungen lieber als ideenlose wirkliche Geschichten festhalten denn als geschichtliche Einkleidung von Ideen begreifen will. Es ist jedenfalls eine freudige Erscheinung, jene alte Christendemeinde, welche uns dort in jener Gräberstadt ihren stummen Bericht von ihrem Glauben und Hoffen hinterlassen hat. Was sie bedurfte, das war nicht die Form dieser oder jener Lehre, sondern Aufrichtung und Tröstung, und darum sind mit Vorliebe diejenigen Scenen dargestellt, welche das unendliche Erbarmen und die unerschöpfliche Liebe Christi uns zum Ausdruck

bringen, welche den Sieg über alle Nöthen der Erde — die selbst in keiner Darstellung berührt werden — vorbilden. Und mochte auch die Form dieser Darstellung entlehnt und in der Ausführung grösstentheils von geringem künstlerischem Werthe sein: die sinkende Kunst des Alterthums war hier noch einmal zur Darstellung eines neuen Inhaltes berufen, der früher oder später aus jenen traditionellen Formen sich losringen und eigne schaffen sollte. „Während die antike Kunst immer mehr verwildert, während aus ihren gedankenlos wiederholten Götterbildern die hohle Lehre des Unglaubens uns wie mit todten Augen anstarrt, ist es ergreifend zu sehen, wie dieselbe Formenwelt unter den Händen der christlichen Künstler trotz aller Dürftigkeit der Ausführung einen Hauch von neuer Beseelung gewinnt, weil in ihnen sich Glaube und Hoffnung, sich eine grosse Zukunft ahnungsvoll ausspricht. Die letzten Abendstrahlen der antiken Kunst mischen sich wie in den langen Sommertagen mit dem ersten Aufdämmern des Morgenroths einer neuen Zeit."[1])

So rasch sollte die Schöpfung neuer Formen freilich noch nicht kommen: erst musste die christliche Kunst den absteigenden Lauf der antiken Kunst noch vollends mitmachen und bis zu ziemlich primitiven Zuständen entarten. Wie auch für dieses Stück Geistesgeschichte des Christenthums monumentale Zeugnisse den Schriftdenkmälern erläuternd zur Seite stehen, möge uns wenigstens ein kurzer Hinblick auf die Bilder Christi, die Darstellung seines Leidens und die altchristliche Mosaikkunst zeigen.

Was die Christen der ersten Jahrhunderte abgehalten hatte, das Bild Christi selbst darzustellen, nämlich die Scheu vor abgöttischer Verehrung, die ihnen vorzuwerfen ja die heidnische Polemik nicht müde wurde, das musste in der nachconstantinischen Zeit von selbst wegfallen. Wir wissen zwar, dass man schon vorher Bilder Christi verfertigte, wie dasjenige, das die Karpokratianer besessen haben sollen und jene Büste, die Alexander Severus in seinem Hause

---

1) cfr. Lübke, Gesch. d. italien. Malerei I S. 11.

aufstellen liess. Letztere mag wohl den herkömmlichen antiken Philosophentypus getragen haben, wie ihn jene im vatikanischen Museum befindliche Mosaikplatte zeigt, deren Aechtheit — sie soll aus dem 3. Jahrh. stammen — jedoch aufgegeben ist. Von den erhaltenen Abbildungen Christi kann keine mit entschiedener Sicherheit vor das 5. Jahrh. datirt werden, was schon daraus hervorgeht, dass alle mit Ausnahme des hier zuerst zu erwähnenden, den Nimbus tragen, ein Attribut, das schwerlich früher als das 5. Jahrh. auf christlichen Bildern vorkommt. Das älteste Bild Christi ist auch das schönste, das mit dem ovalen Gesicht, den ernsten, fast schwermüthigen Zügen, dem in der Mitte gescheitelten und in langen Locken über den Nacken fallenden Haare den traditionellen idealen Typus, wie er bis zum heutigen Tage sich erhielt, geschaffen hat. Andre Darstellungen zeigen deutlich den Verfall der Kunst. „Wie er in der Cäcilienkapelle der Katakomben von St. Callisto auftritt, die zu Ende des 8. Jahrh. geschlossen wurde, ist er fast nur der vollendeten Erniedrigung halber bemerkenswerth, welche der Greisenhaftigkeit des Zeitalters entspricht, wenn auch der Hässlichkeit dieses grossäugigen schmalen Jünglingskopfes noch immer eine gewisse Stille und Feierlichkeit innewohnt.“[1]) Von einem vor Kurzem in der Ponzianuskatakombe aufgedeckten Christusbilde, das die Unterschrift trägt: DE DONIS DI GAVDIOSVS FECIT — hören wir das Urtheil, das hier der Bahnbrecher der „nachmals stabil werdenden Unschönheit“ gegeben sei, „die segnend erhobene rechte Hand ist ohne Form und Leben, die Gewandung hat alle Fülle verloren und zeigt Ecken und Härten.“[2]) Und ähnlich von einem andern, schon von Bosio aufgedeckten Bilde derselben Katakombe: „In dem grad und straff herabfallenden Haare, dem regelmässig gelockten kurzen Unterbart, dem halbkreisförmigen Bogen der Brauen und Augenlieder und in den derben dunkeln

1) cfr. J. A. Crowe und G. B. Cavalcaselle: Geschichte der italien. Malerei I S. 38.

2) cfr. in demselben Werk I S. 37.

Conturen zeigt sich ein conventionelles Machwerk. Die Stirn ist zwar noch offen und schön, die Nase gradlienig, der Hals breit, aber die Entfernung des unteren Lides von der Iris und die Wölbung des oberen gibt den Augen unschönen Ausdruck; offenbar soll dem Beschauer die Idee göttlicher Macht durch Erregung von Grauen beigebracht werden, ein Versuch, der durch die colossale Grösse der Gestalt unterstützt wird."[1]) Dies sind in der That sehr primitive Mittel, die Majestät des Erlösers auszudrücken, dieselben Mittel, welche auch die orientalische Kunst anwendet, indem sie ihre Götter colossal gross macht oder ihnen mehrere Köpfe und Arme verleiht, dieselben Mittel, durch welche auch heute noch der Brahmanismus und Buddhismus seine Götzen als möglichst abschreckende Fratzen darstellt. Wenn irgend etwas, so zeigt dieses schon deutlich genug, dass bei der durch die grossen dogmatischen Streitigkeiten des 4.—7. Jahrhunderts erfolgten Vergöttlichung Jesu Christi noch ganz andre als rein religiöse Motive mitwirkten. Er war durch diese Dogmatisirung allerdings in unnahbare Fernen gerückt und zu einer durch ihre Uebermenschlichkeit Grauen einflössenden Gestalt geworden. Es ist immerhin bezeichnend genug, dass, wie erwähnt, mit dem 5. Jahrh. den Bildern Christi der Nimbus verliehen wurde, ein Attribut, das bei Griechen und Römern zur Bezeichnung der Gottheit üblich war und von den letztern auch den Bildern der Kaiser als Ausdruck ihrer göttlichen Verehrung beigegeben wurde. Zeigt doch in Ravenna noch ein Bild des christlichen Kaisers Justinian und seiner Gemahlin Theodora diese Bezeichnung einer abgöttischen Verherrlichung.[2])

Von Bedeutung ist es sodann, dass nun auch die Darstellung des Leidens Christi und der Kreuzigung aufkommt.

---

1) cfr. J. A. Crowe und G. B. Cavalcaselle: Geschichte der italien. Malerei I S. 9.

2) Der Nimbus ist eines der wichtigsten chronologischen Anhaltspunkte und damit auch eine der deutlichsten Ausdruckweisen der vorhandenen Ideen und Anschauungen. cfr. Kraus a. a. O. S. 222. Otte Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters S. 920 (4. Aufl.)

Es finden sich in den ersten Jahrhunderten wohl Scenen aus der Leidensgeschichte, wie die Gefangennehmung, das Gericht vor Pilatus und die Verleugnung Petri, aber Alles ist sorgfältig vermieden, was die Marter des Kreuzes selbst realistisch dem Auge darbieten könnte, ja nicht einmal das blosse Kreuz findet sich vor Constantin dem Grossen. Es muss dies gewiss um so auffallender erscheinen, als der Kreuzestod durch Paulus in den Mittelpunkt der christlichen Lehre gerückt war und die Evangelien schon durch die so besonders ausführliche Erzählung der Leidensgeschichte deren Bedeutung betont hatten. Aus dem Fehlen des Kreuzes und des Cruzifixes in der vorconstantinischen Zeit wollen wir nun freilich nicht schliessen, dass im Glaubensbewusstsein jener Gemeinde der Tod Christi keine Bedeutung gehabt habe — geht doch aus schriftlichen Quellen und dem unten zu erwähnenden Spottcruzifix deutlich hervor, dass auch schon vor Constantin die Christen als religiosi crucis betrachtet wurden[1]) — aber das dürfte doch wohl daraus erhellen, dass die Theorie des Blutopfers bei ihnen unmöglich die religiöse Rolle spielte wie in der späteren und modernen Gläubigkeit und dass eine christliche Frömmigkeit auch ohne jene Theorie denkbar ist. Wo die künstlerische Darstellung wie in den ersten christlichen Jahrhunderten so ganz aus wahrhaft religiösem Drang geschaffen wird, da sucht dieselbe eben auch die religiösen Bedürfnisse zu befriedigen und diese verlangten Trost und Stärkung und Erhebung. Es kamen dann freilich Gründe ästhetischer und kirchlich socialer Natur hinzu, welche jene Christen von der bildlichen Darstellung des Gekreuzigten abschrecken mussten. In letzterer Beziehung hätten die Christen, worauf schon oben hingedeutet wurde, dem heidnischen Vorwurf wegen Anbetung eines gekreuzigten Juden nur Vorschub geleistet durch Bilder des Cruzifixus. Dies erhellt deutlich genug, wenn man an das im Jahre 1856 auf-

1) Tertull. Apologet. XVI. cfr. Clem. Alex. Stromat. VI 11. — Mit Bezug auf Ez. IX 4 wird der griech. Buchstabe T als Verhüllung des Kreuzes betrachtet von Tertullian (contra Marcion. III. 22) und zahlensymbolisch (weil $T = 300$) schon im Barnabasbrief IX.

gefundene und auf den Anhang des 3. Jahrh. datirte sog. Spottcruzifix vom palatinischen Hügel denkt. Es stellt eine an ein Kreuz geheftete menschliche Gestalt dar, die nach oben in einen Eselskopf ausgeht. Links befindet sich ein Mann in anbetender Haltung, und die Unterschrift lautet: *Αλεξαμενος σεβετε* (=*σεβεται*) *θεον*. Das Graffit fand sich in einem Raum, der nach allen Anzeichen das Pädagogium, der Schulsaal, des kaiserlichen Palastes gewesen[1]), und ist an sich weiter nichts als eine elende Kritzelei von der Hand eines Schülers, der damit einen christlichen Mitschüler, Namens Alexamenos verspotten wollte. Und solcher Spott scheint nach dem, was uns Tertullian berichtet, öfter vorgekommen zu sein. Er bespricht in Cap. 16 seines Apologeticus den von Tacitus gegen die Juden erhobenen Vorwurf wegen Anbetung eines Eselskopfes,[2]) und erzählt weiter: nova jam dei nostri in ista civitate proxime editio publicata est, ex quo quidem in frustrandis bestiis mercenarius noxius picturam proposuit cum ejusmodi inscriptione DEUS CHRISTIANORVM *ONOKOITHΣ*. Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans et togatus. Risimus et nomen et formam. Dies zeigt deutlich genug, wie sehr die Cristen Ursache hatten von Darstellungen des Gekreuzigten abzusehen. Es ist mir aber kein Zweifel, dass, wenn auch vielleicht unbewusst, ästhetische Gründe mitwirkten. In der antiken Kunst, von welcher die Christen ja ganz abhängig waren, fanden sie für solche Marterdarstellungen keinerlei Anlehnungspunkt; für die antike Kunst wäre eine solche Darstellung eines am Kreuz hängenden Leichnams ein ganz unvollziehbarer Gedanke gewesen. Und sie ist in der That streng genommen nichts Aesthetisches, und am allerwenigsten eignet sich die durch die hängende Lage nothwendig hervorgerufene Verzerrung der Glieder

1) Ferd. Becker: Das Spottcrucifix der röm. Kaiserpaläste 1876. Die hier gegebenen Deutungen wegen Bekleidung der am Kreuz hängenden Figur (die Verbrecher pflegten sonst nackt gekreuzigt zu werden) scheinen uns etwas zu verkünstelt.

2) cfr. Minuc. Fel. Octav. IX und XXVIII.

für die Plastik, die ja grade zum Ausdruck des schön gestalteten Lebens dienen soll. Uns tritt eben die ästhetische Rücksicht vor der religiösen Bedeutung der Sache völlig zurück, dagegen bei den ersten Christen musste die erstere doch noch lebendig sein. Dies zeigt deutlich der Umstand, dass die Darstellung des Cruzifixus mit jeder späteren Zeit realistischer wird. Die älteste christliche Kunst deutete, wie erwähnt, das Leiden und Sterben Christi nur durch Typen oder Sinnbilder an, wie das Opfer Abels, die Opferung Isaaks oder das Lamm. Nach Constantin kommt das Kreuz rasch auf. Als ältestes Bild des gekreuzigten Christus hat gewöhnlich das in einer syrischen Evangelienschrift (aus dem Jahre 586, in der laurent. Bibliothek zu Florenz) gegolten, das derselben Zeit etwa angehört, aus welcher von dem sinaitischen Mönch Anastasius berichtet wird, er habe in seinem Hodegetikos den strengen Monophysiten die Ungehörigkeit ihrer Formel „Gott ist gekreuzigt" durch eine bildliche Darstellung zum Bewusstsein gebracht.[1]) Letztere hätte hier also dazu gedient, die Wahrheit der menschlichen Natur zu beweisen. Noch ältere uns erhaltene Bilder des Gekreuzigten hätten wir freilich nach Dobbert,[2]) der das Kreuzigungsbild auf der Thür an St. Sabina in Rom und dasjenige auf einem Elfenbeinrelief im Brittischen Museum ins 5. Jahrh. datirt. Ihre Uebereinstimmung mit gleichzeitigen altchristlichen Sculpturen ist freilich nicht zu verkennen, wenn auch die Beweisgründe bei dem ersteren stichhaltiger zu sein scheinen als bei dem letzteren. In beiden aber ist keine Darstellung des Leidens, sondern der Heiland erscheint ohne jeden Ausdruck des Schmerzes als ein Sieger über den Tod. Diese Scheu vor dem derben Realismus in den Kreuzigungsbildern hat sich die ganze altchristliche Epoche hindurch erhalten, ja, auch die Richtigkeit des Dobbert'schen Beweises vorausgesetzt, so war

---

1) cfr. Piper: Ueber den christl. Bilderkreis S. 25ff. Otte: Kunstarchäologie das MA. S. 908.

2) Im ersten Heft des Jahrbuchs der kön. preuss. Kunstsammlungen S. 41.

eine so frühe Darstellung des Cruzifixes selbst jedenfalls noch eine Seltenheit. Die Mosaiken wenigstens sträuben sich noch lange dagegen: in St. Vitale zu Ravenna wird noch im 6. Jahrh. das Leiden Christi durch die urchristlichen alttest. Typen, in Verbindung mit dem blossen Kreuz dargestellt, und durch das Lamm mit dem Kreuz zur selben Zeit in Cosma e Damiano. Im 7. Jahrh. wird in Stefano rotondo zu Rom das Brustbild Christi auf der Spitze des Kreuzes und in S. Apollinare in Ravenna auf der Mitte desselben angebracht. Gregor von Tours und Beda Venerabilis erwähnen Kreuzigungsbilder in einer Weise, dass es scheint, als seien solche damals noch nicht gewöhnlich gewesen.[1]) Dass man durch das Kreuz und die Kreuzigung nicht sowohl auf das Leiden an sich hindeuten wollte, sondern in ihnen nur einen Durchgangspunkt zur Erhöhung erblickte, zeigt deutlich die Verbindung des Kreuzes mit Moses und Elias, den Zeugen der Verklärung (in dem zuletzt genannten Mosaik zu Ravenna) und mit Scenen der Auferstehung und Himmelfahrt. Erst etwa vom 11. Jahrh. nimmt das Cruzifix immer mehr die grauenhaft realistische Gestalt an, wie dieselbe in den volksthümlichen Darstellungen, die man auch heute noch etwa in den Thälern Tyrols oder der schweizerischen Urkantone erblicken kann, unsern Abscheu erregen muss.

Das Mosaik endlich, von den Christen aus der demüthigen Verwendung am Fussboden zu glanzvoller Ausschmückung der Wände in den Kirchen erhoben, sei als letztes Beispiel kurz erwähnt, wie die Monumente den Geist der Kirche widerspiegeln. Diese Kunstform war in ihrer Farbenpracht so recht geignet den Gedanken der triumphirenden Kirche beim aufkommenden Pomp ihres Gottesdienstes zum Ausdruck zu verhelfen, aber auch deren Verweltlichung wie die Starrheit ihrer dogmatischen Formen darzustellen. Gilt Ersteres insbesondere von den Mosaiken in den altchristlichen Kirchen Roms und Ravennas aus dem 5. und 6. Jahrhundert, so zeigt die im Laufe des letzteren

1) Die betreffenden Stellen siehe bei Otte a. a. O. S. 908.

auch in Italien eindringende byzantinische Mosaikkunst deutlich genug, welch innere Gestaltung die christliche Religion dort im Osten inzwischen angenommen hatte: sein Geistesgehalt war so starr und so genau nach allen Seiten abgezirkelt wie jene Gestalten in S. Vitale oder S. Apollinare in Classe zu Ravenna mit ihren steifen abgemessenen Bewegungen und ihren schweren faltenlosen Gewändern. Nur das in todten dogmatischen Formen erstarrte Christenthum zeigt sich in diesen prunkenden Wandbildern, auf denen die Kaiser stets um eines Hauptes Länge über die andern Gestalten emporragen; die Person des Heilandes erscheint nicht mehr wie in den Katakomben als der gute Hirt, der milde Seelenfreund, sondern vor Allem als der thronende Weltrichter, ein bezeichnender Ausdruck der zur Macht in und über den Staat gelangten Kirche, der das Richten wichtiger geworden war als das Retten. Zum Ausdruck solcher Gestaltung des Christenthums konnte man nicht sowohl das heitere, das innere Seelenleben hervorzaubernde Spiel von Farben und Licht gebrauchen, als vielmehr das so begierig aufgegriffene Mosaik, das mit seiner eigenthümlichen Technik so ganz besonders geeignet ist dem freien künstlerischen Schaffen bestimmte Schranken zu ziehen und einen festen Canon auszubilden, den Canon, den wir auch heute noch, freilich bis zur Barbarei entartet, in der Kunst der griechisch-russischen Kirche wirksam sehen.

Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Victor Ryssel's sorgfältige und dankenswerthe Schrift über „Gregorius Thaumaturgus" (Leipzig, Verlag von L. Fernau. 1880), in welcher der Verfasser eingehende Untersuchungen über das Leben und die Schriften des Gregorios von Neocäsarea, jenes bekannten begeisterten Schülers des grossen Origenes, anstellt und — worin das Hauptverdienst seines Werkes besteht — zum ersten Male eine deutsche Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften des Gregorios aus dem Syrischen („An Philagrios über die Wesensgleichheit" und „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes") veröffentlicht, giebt mir Veranlassung, einige der von Ryssel aufgestellten chronologischen Bestimmungen, besonders soweit sie mit dem uns erhaltenen Briefe des Origenes an Gregorios im Zusammenhang stehen, noch einmal genauer zu untersuchen. Vergegenwärtigen wir uns darum an der Hand der Ueberlieferung kurz die Hauptthatsachen aus dem Leben des Gregorios bis zur muthmasslichen Abfassungszeit jenes beachtenswerthen historischen Documentes. Das Wichtigste theilt uns Gregorios selbst mit in seinem *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος,*[1]) von welchem Eusebios (Hist. eccl. VI, 30), Sokrates (Hist. eccl. IV, 27) und Hieronymus (De viris illustribus cap. LXV) in ihren Mittheilungen fast durchweg abhängig sind, während wir des

1) Ich citire die Schrift nach dem Texte von Lommatzsch in dessen Ausgabe des Origenes vol. XXV, p. 339—381.

Gregorios von Nyssa *Βίος καὶ ἐγκώμιον ῥηθὲν εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργὸν γενόμενον ἐπίσκοπον τῆς Νεοκαισαρείας* mit seinen legendenhaften Ausschmückungen der einfachsten Thatsachen und seinen Wunderberichten vorläufig gänzlich unberücksichtigt lassen.

Gregorios — bevor er Christ ward, Theodoros genannt — war in Neocäsarea in Pontus[1]) geboren, wo er mit seinem Bruder Athenodoros in heidnischer Umgebung aufwuchs. Im Alter von vierzehn Jahren seines Vaters beraubt, wurde er von seiner Mutter, die dem Knaben eine seiner edlen Abkunft entsprechende Erziehung zu geben beabsichtigte, einem Redner zur Ausbildung überwiesen, während er selbst gar bald durch den Einfluss eines seiner Lehrer, der ihn in der lateinischen Sprache unterrichtete, zum Studium der Rechtswissenschaft sich bestimmen liess. Zu diesem Zwecke begab er sich, von seinem Bruder begleitet, nach Berytus, das, wie er selbst sagt (Cap. 5, S. 352), um jene Zeit „in dem Rufe stand, mehr römisches Gepräge zu tragen und eine Pflanzschule der Jurisprudenz zu sein.“ Nun hatte gerade damals der Statthalter von Palästina unerwartet des Gregorios Schwager, einen tüchtigen Rechtsgelehrten, zu seiner persönlichen Unterstützung in der Verwaltung des Landes zu sich nach Cäsarea berufen, und dieser wollte seine Frau in nicht gar langer Frist sich nachkommen lassen und die beiden Brüder zugleich mit ihr zu sich nehmen. Letztere gingen eben mit dem Plane um, irgend eine Reise anzutreten, als ein Soldat mit der schriftlichen Weisung von Cäsarea eintraf, die Frau mittelst angewiesenen Staatsfuhrwerks wohlbehalten dorthin zu befördern und die Brüder als Reisebegleiter mitzubringen, denen überdies durch den rechtsgelehrten Schwager und dessen Verwandte allerlei Förderung in ihren Studien in Aussicht gestellt wurde. So

1) Die Stadt war am Lycus, jetzt Germilü- oder Kalkyt-Irmak, einem Nebenflusse des in den Pontus Euxinus sich ergiessenden Iris, jetzt Jeschil-Irmak, gelegen. Ihr Name lautete früher Cabira, später Sebaste, heutzutage heisst sie Niksâr, was ersichtlich eine Verstümmelung von Neocäsarea ist.

entschlossen sie sich denn zur Reise nach Cäsarea (Cap. 5 S. 350—353). Hier wurden nun aber Beide durch Origenes, den sie zunächst der Merkwürdigkeit wegen zu sehen und zu hören wünschten, derartig gefesselt, dass sie den anfänglich wiederholt gefassten Plan, heimlich von ihm weg nach Berytus oder in die Heimath zu entweichen (Cap. 6, S. 354), aufgaben und nun in Cäsarea blieben, ganz hingegeben dem bewunderten und hochverehrten Lehrer, der sie durch die Bande der Freundschaft und die mit tiefer Weisheit geleiteten Studien der Dialektik, der Geometrie und Astronomie (Cap. 11, S. 366) für die Beschäftigung mit den heiligen Schriften und der christlichen Wissenschaft und damit allmählich für das Christenthum gewann. „Quorum cum egregiam indolem vidisset Origines," — sagt Hieronymus de viris illustr. c. LXV — „cohortatus est eos ad philosophiam, in qua paulatim fidem Christi subintroducens sui quoque sectatores reddidit."

Hier fragt es sich zunächst, in welches Jahr wir die Begegnung des Theodoros mit Origenes, jenen entscheidenden Wendepunkt im Leben des jungen Rechtsgelehrten, dessen der Christ gewordene Gregorios als seines „ehrenvollsten Tages, an dem für ihn zum ersten Male die Sonne der Wahrheit aufzutauchen begann," in seinem Panegyrikos (Cap. 6, S. 354) mit inniger Dankbarkeit sich erinnert, zu versetzen haben.

Ein festes Datum, von dem wir ausgehen müssen, ist uns aus dem Leben des Origenes bekannt. Eusebios nämlich berichtet (Hist. eccl. VI, 26), Origenes sei im zehnten Jahre des Kaisers Alexander Severus von Alexandria nach Cäsarea übergesiedelt (*τὴν ἀπ᾽ Ἀλεξανδρείας μετανάστασιν ἐπὶ τὴν Καισάρειαν ὁ Ὠριγένης ποιησάμενος*). Da nun Heliogabalus, dies Scheusal auf dem Kaiserthrone, im Anfang des Monats März des Jahres 222 von den Prätorianern ermordet wurde, und der tugendhafte Alexander Severus seinem Vetter sofort[1]) folgte, so ist das zehnte Jahr seiner

1) Gibbon nennt (Gesch. des allm. Sinkens u. endl. Unterganges des röm. Weltreiches. Deutsch von J. Sporschil Bd. I, S. 151, Anm. 1) als Todestag des Heliogabalus den 10. März 222, Grosse (Comment.

Herrschaft das Jahr 231. An ihm ist als dem durch die ältesten und besten Handschriften des Eusebios (2 codd. Paris. aus dem 10. und 13. Jahrhundert und 1 cod. Venet. aus dem 10. Jahrhundert) überlieferten festzuhalten, während es auch um die äussere Bezeugung der Variante *δωδέκατον*, die in jüngeren Pariser Handschriften des 16. Jahrhunderts und in des Nikephoros Kirchengeschichte aus dem 14. Jahrhundert sich findet, schwach bestellt ist. Schwerer wiegen selbstverständlich innere Bedenken; das Jahr 233 würde uns in die unerträglichsten Widersprüche verwickeln. So würden wir, da Gregorios selbst im Eingange seines Panegyrikos von 8 Jahren redet, die er bei Origenes oder unter dessen Einfluss zugebracht, auf das Jahr 241 gerathen, während doch Origenes schon 240 sich auf die Reise nach Athen begeben hatte.[1]) Wir werden also bei dem Jahre 231 als demjenigen stehen bleiben müssen, mit welchem des Origenes und des Gregorios längerer Aufenthalt in Cäsarea beginnt. In diesem Falle nämlich findet auch die von des Gregorios eigenen Worten abweichende Angabe des Eusebios (Hist. eccl. VI, 30) und Hieronymus (De viris illustr. c. LXV), die beiden pontischen Brüder hätten einen fünfjährigen Unterricht bei Origenes genossen, die beste Erklärung. Denn als nach fünf Jahren 235 Alexander Severus ermordet und der rohe Maximinus Thrax sein Nachfolger wurde, begann dieser eine Christenverfolgung, *ὃς δὴ κατὰ κότον τὸν πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον, ἐκ πλειόνων πιστῶν συνεστῶτα, διωγμὸν*

zu Eutrop. VIII, 22) und Peter (Zeittafeln der Röm. Gesch., Halle 1854, S. 121) den 11. März, während in dem von Lampridius (V. Alex. Sev. c. 6.) aus der Staatszeitung (ex actis urbis) mitgetheilten Ausschnitt vom 6. März (a. d. pridie nonas Martias) die Senatoren dem nach längerem Zögern im geweihten Tempel der Concordia erscheinenden Alexander Severus jubelnd zurufen: Di te ex manibus inpuri eripuerunt, di te perpetuent. inpurum tyrannum et tu perpessus es, inpurum et obscaenum et tu vivere doluisti, di illum eradicarunt, di te servarunt. infamis imperator rite damnatus. felices nos imperio tuo, felicem rem publicam. infamis unco tractus est ad exemplum timoris.

1) Vgl. Redepenning, Origenes II, S. 59, Anm. 1, an welchen sich Ryssel, Gregorius Thaumaturgus S. 12 und 13 durchweg anschliesst.

ἐγείρας, — berichtet Eusebios (Hist. eccl. VI, 28) — *τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει.* Ob dieselbe, was aus des Eusebios Ausdruck (vgl. VI, 28) direct nicht zu entnehmen ist, volle drei Jahre, d. h. bis zum Tode des Maximinus 238, oder, was mir wenigstens durchaus wahrscheinlich ist, nur bis etwa zum Mai des Jahres 237, einem Zeitpunkt, in welchem das Volk in Nordafrika den älteren Gordianus sammt seinem Sohne zu Kaisern ausrief, und von welchem an, nach kurzer Herrschaft dieser Beiden, Maximinus bis zu seiner Ermordung vor Aquileja im Frühjahr 238 an nichts Anderes zu denken Zeit hatte, als die beiden vom Senat ernannten Gegenkaiser Maximus und Balbinus, denen noch der dritte Gordianus vom Volke als Cäsar beigesellt war, mit den Waffen wieder zu beseitigen: das ist bei der Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung jetzt nicht mehr mit absoluter Sicherheit zu entscheiden. Wenn aber die Verfolgung, wie ich aus der Combination der angeführten historischen Thatsachen zu erschliessen suchte, wahrscheinlich nur bis zum Mai des Jahres 237 dauerte, so würde es uns nicht verwehrt sein anzunehmen, dass des Gregorios Studien unter der unmittelbaren Leitung des Origenes nicht mehr als zwei Jahre unterbrochen waren. Sie würden dann, wenn anders auch Origenes es wagte, schon 237, als des Maximinus Macht und Ansehn im ganzen Süden und Osten des Reiches total erschüttert und untergraben und, wie vielleicht aus einer Notiz über Philippus Arabs, den späteren Kaiser, bei Zonaras (XII, 19: *ἔπαρχος μὲν γὰρ κἀκεῖνος γενέσθαι ἱστόρηται, ἀλλ' Αἰγύπτου, καὶ οὐ τοῦ δορυφορικοῦ*) geschlossen werden darf, der den Christen so geneigte Philippus muthmasslich damals kaiserlicher Statthalter in Aegypten war, und nicht erst, wie Redepenning (Orig. II, S. 55) und Ryssel (S. 13) annehmen, 238, nach Cäsarea zurückzukehren, in jenem Jahre fortgesetzt und zum Abschluss gebracht sein. Denn, sei's im folgenden Jahre 238, sei's 239, muss Gregorios, da Origenes bereits 240 sich nach Athen begab, „convocata grandi frequentia ipso quoque praesente Origene" (Hieronym. a. a. O.) in Cäsarea seine

Dank- und Abschiedsrede gehalten und dann mit seinem Bruder Athenodoros die Rückreise in die Heimath angetreten haben. Von Beider durch Origenes ihnen während ihres palästinensischen Aufenthalts gegebenen theologischen Ausbildung rühmt Eusebios (Hist. eccl. VI, 30): τοσαύτην ἀπηνέγκαντο περὶ τὰ θεῖα βελτίωσιν, ὡς ἔτι νέους — „admodum adulescens" sagt Hieronymus von Gregorios, so dass dieser damals wenig über dreissig Jahre, das nach altem Herkommen erforderliche Alter eines Bischofs, alt sein konnte, mithin etwa um das Jahr 210 geboren sein muss — ἄμφω ἐπισκοπῆς τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν ἀξιωθῆναι.

„Aber mit dieser Abschiedsrede des Gregor", sagt Ryssel (S. 3), „hört auch die streng historische Ueberlieferung über das Wirken dieses bedeutenden Schülers des ersten der morgenländischen Kirchenlehrer auf, und nur der Brief des Origenes an Gregor macht uns noch mit dem weiteren Lebensgang Gregors bekannt." Im Anschluss an Redepenning (Orig. II, S. 59, vgl. Anm. 1), dem wohl schon Fabricius (Biblioth. Graeca Vol. VII, p. 230) den Weg wies, verlegt Ryssel die Abfassung des Briefes in das Jahr 240 und lässt ihn von Nicomedia aus, wo Origenes auf der Durchreise sich aufhielt, geschrieben sein. Wenn derselbe nun nichts weiter zu besagen hätte, als dass er, wie Ryssel (S. 13) seinen Inhalt ganz im Allgemeinen charakterisirt, durchaus dem entsprechend ist, „was wir über die Absichten Gregors bei seiner Rückkehr in seine Heimath wissen: er hatte die juristische Laufbahn im Auge, aber Origenes ermahnt ihn, „er solle auf den für ihn nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten, um sein ganzes Wissen in allen Gebieten der Gelehrsamkeit der christlichen Wissenschaft zu widmen"": — so würde allerdings die Summe dessen, worüber nur er „uns noch mit dem weiteren Lebensgang Gregors bekannt" macht, eine ziemlich geringfügige sein. Aber ich behaupte, der Brief enthält mehr, wenn er uns auch völlig den Dienst versagt bei dem Versuche, mittelst seiner den weiteren Lebensgang des grossen pontischen Kirchenlehrers mit historischem Lichte zu erhellen. Um diese meine Behauptung zu beweisen, er-

scheint es mir dringend nothwendig, Origenes selbst zum Worte kommen zu lassen. Sein Brief an Gregorios findet sich in der von Gregorios von Nazianz im Verein mit seinem Freunde Basilios von Cäsarea in ihrer selbstgewählten pontischen Einsamkeit aus des Origenes Werken veranstalteten exegetischen Chrestomathie, die wir unter dem Namen *Ὠριγένους Φιλοκαλία* besitzen, im 13. Cap. unter der Ueberschrift: *Πότε καὶ τίσι τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας μαθήματα χρήσιμα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν μετὰ γραφικῆς μαρτυρίας.* Ich gebe den Text so, wie ihn Spencer in seiner mit des Origenes Werk *Κατὰ Κέλσου* verbundenen Specialausgabe der *Φιλοκαλία* (Cambridge 1658) nach einem Cod. Reg. veröffentlichte, verglichen mit dem von Lommatzsch in seiner Gesammtausgabe des Origenes Bd. I und Bd. XXV, mit wenigen sachlichen und sprachlichen Erläuterungen sowie denjenigen Verbesserungen, welche nach den von J. Tarinus aus zwei der Bibliothek des Thuanus angehörigen Codices mitgetheilten Lesarten oder aus andern Gründen nothwendig erscheinen.

Χαῖρε ἐν θεῷ, κύριέ μου σπουδαιότατε καὶ αἰδεσιμώτατε υἱὲ Γρηγόριε, παρὰ Ὠριγένους.

Ἡ εἰς σύνεσιν, ὡς εὖ οἶσθα, εὐφυία ἔργον φέρειν δύναται ἄσκησιν προσλαβοῦσα, ἄγον ἐπὶ τὸ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον, ἵν᾽ οὕτως ὀνομάσω, τέλος ἐκείνου, ὅπερ ἀσκεῖν τις βούλεται. Δύναται οὖν ἡ εὐφυία σου Ῥωμαῖόν σε νομικὸν
5 *ποιεῖν τέλειον, καὶ Ἑλληνικόν τινα φιλόσοφον τῶν νομιζομένων ἐλλογίμων αἱρέσεων. Ἀλλ᾽ ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφυίας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρήσασθαί σε, τελικῶς μὲν εἰς Χριστιανισμόν, ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ᾽ ἂν ηὐξάμην παρα-*

1. Sinn: *Quae ad intelligentiam comparata est indoles, ut tute nosti, si exercitatio accesserit, opus expromere potest, quod rel. (Tarinus).* — 7. *τελικῶς*] *τελικῶν* utr. cod. Thuan. — 8. *ποιητικῶς*] *ποιητικῶν* utr. cod. Thuan.] Spencer und Lommatzsch (Orig. opera vol. I, p. 1 und vol. XXV, p. 66) interpungiren: *ποιητικῶς δέ. Διὰ τοῦτ᾽ ἄν..* Die im Text gegebene, unbedingt richtige Interpunction schon bei Tarinus und De la Rue; *ποιητικά* = *τὰ ποιοῦντα τὸ τέλος* vgl. *ποιητικῶς ὑγιείας* Aristot. Top. I, 15.

λαβεῖν δὲ καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προ- 10
παιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἵν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφίᾳ, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλο- 15
σοφίας πρὸς Χριστιανισμόν. Καὶ τάχα τοιοῦτό τι αἰνίσσεται τὸ ἐν Ἐξόδῳ γεγραμμένον ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ, ἵνα λεχθῇ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ αἰτεῖν παρὰ γειτόνων καὶ συσκήνων σκεύη ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ καὶ ἱματισμόν· ἵνα σκυλεύσαντες τοὺς Αἰγυπτίους εὕρωσιν ὕλην πρὸς τὴν κατα- 20
σκευὴν τῶν παραλαμβανομένων εἰς τὴν πρὸς θεὸν λατρείαν. Ἐκ γὰρ ὧν ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ, τὰ ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἁγίων κατεσκεύασται, ἡ κιβωτὸς μετὰ τοῦ ἐπιθέματος καὶ τὰ χερουβὶμ καὶ τὸ ἱλαστήριον καὶ ἡ χρυσῆ στάμνος, ἐν ᾗ ἀπέκειτο τὸ μάννα τῶν ἀγγέλων 25
ὁ ἄρτος. Ταῦτα μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ καλλίστου τῶν Αἰγυπτίων εἰκὸς γεγονέναι χρυσοῦ· ἀπὸ δὲ δευτέρου τινὸς παρ' ἐκεῖνον ἡ στερεὰ δι' ὅλου χρυσῆ λυχνία, πλησίον τοῦ ἐσωτέρου καταπετάσματος, καὶ οἱ ἐπ' αὐτῆς λύχνοι, καὶ ἡ χρυσῆ τράπεζα, ἐφ' ἧς ἦσαν οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως, καὶ 30

---

10. ἐγκύκλια] Aristoteles erwähnt an mehreren Stellen (Eth. Nicom. I, 3. Bekk. p. 5, 15; de coelo I, 3; de anima I, 4) λόγοι ἐγκύκλιοι, λόγοι ἐν κοινῷ, die nach Stahr (Aristotelia II, S. 270) identisch sind mit den von dem Philosophen wiederholt genannten λόγοις ἐξωτερικοῖς, d. h. Schriften, welche für ein nicht philosophisch gebildetes Publicum geschrieben waren. Zu den von Diogenes Laertius V, 26 im Kataloge der Aristotelischen Schriften aufgeführten Ἐγκυκλίων α. β. bemerkt Scaliger: „*Hoc est, ut ego iudico, atque ut omnino verum est,* τῆς ἐγκυκλίου παιδείας. *Si qui aliter interpretantur, plane sunt* πάσης ἐγκυκλίου παιδείας ἄπειροι. *Unum Thomam Aquinatem excipio, cui non tam attribuenda est eius rei ignoratio, quam infelici eius saeculo.*" Für die richtige Bestimmung des Sinnes, in welchem Origenes hier das Wort gebraucht, ist besonders lehrreich die aus seines Lehrers Clemens Alexandrinus I. Buche der Στρώματα von Tarinus citirte Stelle: ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν· οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ. Ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία ἐπιτήδευσις, ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων.

μεταξὺ ἀμφοτέρων τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον. Εἰ δέ τις ἦν τρίτος καὶ τέταρτος χρυσός, ἐξ ἐκείνου κατεσκευάζετο τὰ σκεύη τὰ ἅγια· καὶ ἀπὸ ἀργύρου δὲ Αἰγυπτίου ἄλλα ἐγίνετο· ἐν Αἰγύπτῳ γὰρ παροικοῦντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τοῦτο
35 *ἀπὸ τῆς ἐκεῖ παροικίας κεκερδήκασι, τὸ εὐπορῆσαι τοσαύτης ὕλης τιμίας εἰς τὰ χρήσιμα τῆς λατρείας τοῦ θεοῦ. Ἀπὸ δὲ Αἰγυπτίου ἱματισμοῦ εἰκὸς γεγονέναι ὅσα ἐδεήθη ἔργων, ὡς ὠνόμασεν ἡ γραφή, ῥαφιδευτῶν, συρραπτόντων τῶν ῥαφιδευτῶν μετὰ σοφίας θεοῦ τὰ τοιάδε ἱμάτια τοῖς*
40 *τοιοῖσδε, ἵνα γένηται τὰ καταπετάσματα καὶ αἱ αὐλαῖαι αἱ ἐσώτεραι καὶ ἐξώτεραι. Καὶ τί με δεῖ ἀκαίρως παρεκβαίνοντα κατασκευάζειν, εἰς ὅσα χρήσιμά ἐστι τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ τὰ ἀπὸ Αἰγύπτου παραλαμβανόμενα, οἷς Αἰγύπτιοι μὲν οὐκ εἰς δέον ἐχρῶντο, Ἑβραῖοι δὲ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ*
45 *σοφίαν εἰς θεοσέβειαν ἐχρήσαντο; Οἶδε μέντοι ἡ θεία γραφὴ πρὸς κακοῦ γεγονέναι τὸ ἀπὸ τῆς γῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς Αἴγυπτον καταβεβηκέναι, αἰνισσομένη, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι Αἰγυπτίοις, τούτεστι τοῖς τοῦ κόσμου μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐγγραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ*
50 *Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ. Ἄδερ γοῦν ὁ Ἰδουμαῖος, ὅσον μὲν ἐν τῇ γῇ τοῦ Ἰσραὴλ ἦν, μὴ γευόμενος τῶν Αἰγυπτίων ἄρτων, εἴδωλα οὐ κατεσκεύαζεν· ὅτε δὲ ἀποδρὰς τὸν σοφὸν Σολομῶντα κατέβη εἰς Αἴγυπτον, ὡς ἀποδρὰς ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας συγγενὴς γέγονε τῷ Φαραώ, γήμας*
55 *τὴν ἀδελφὴν τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, καὶ τεκνοποιῶν τὸν τρε-*

---

35. *ἀπὸ*] So richtig Lomm. Orig. opera vol. I, p. 2 und vol. XXV, p. 67; *ὑπὸ* Spencer. — 37. *Ἀπὸ δὲ*] Lomm. Orig. opera vol. I, p. 2 und vol. XXV, p. 67; *ἀπὸ γὰρ* Spencer. — 38. *ῥαφιδευτῶν, συρραπτόντων τῶν ῥαφιδευτῶν*] *ῥαφιδευτῶν, συρραπτῶν, τῶν ῥαφιδευτῶν* ... Spencer und Lommatzsch, corrupt und sinnlos. — 39. Exod. 31, 3. 6; 36, 1. 2. 8. — 40. *αὐλαῖαι*] *αὐλαὶ* Spencer, offenbare Corruptel. — 41. *ἐσώτεραι καὶ ἐξώτεραι*] utr. cod. Thuan., *ἐσωτέρω καὶ ἐξωτέρω* Spencer. Vgl. sowohl oben Z. 28: *τοῦ ἐσωτέρου καταπετάσματος* als Ezech. 10, 5: *καὶ φωνὴ τῶν πτερύγων τῶν Χερουβὶμ ἠκούετο ἕως τῆς αὐλῆς τῆς ἐξωτέρας*, auch Ezech. 40, 20: *καὶ ἰδοὺ πύλη βλέπουσα πρὸς βορρᾶν τῇ αὐλῇ τῇ ἐξωτέρᾳ.* — 50. *Ἄδερ*, bei d. LXX, Reg. III, 11, 14 (vgl. Gen. 36, 35. 36) für Hadad, augenscheinlich von Origenes mit dem in demselben Capitel V. 26 als Gegner Salomos auftretenden Jerobeam verwechselt. — 54. *τοῦ θεοῦ*] Lomm., *θεοῦ* Spencer.

φόμενον μεταξὺ τῶν παίδων τοῦ Φαραώ. Διόπερ, εἰ καὶ ἐπανελήλυθεν εἰς τὴν γῆν Ἰσραήλ, ἐπὶ τῷ διασχίσαι τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ ἐπανελήλυθε, καὶ ποιῆσαι αὐτοὺς εἰπεῖν ἐπὶ τῇ χρυσῇ δαμάλει· „Οὗτοί εἰσιν οἱ θεοί σου, Ἰσραήλ, οἱ ἀναγαγόντες σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου.“ Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ 60 μαθὼν εἴποιμ' ἄν σοι, ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβών, καὶ ἐξελθὼν ταύτης, καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ, πολὺς δὲ ὁ τοῦ Ἰδουμαίου Ἄδερ ἀδελφός. Οὗτοι δέ εἰσιν οἱ ἀπό τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἱρετικὰ γεννήσαντες νοήματα, καὶ οἱονεὶ δαμάλεις 65 χρυσᾶς κατασκευάσαντες ἐν Βαιθήλ, ὃ ἑρμηνεύεται οἶκος θεοῦ. Δοκεῖ δέ μοι καὶ διὰ τούτων ὁ λόγος αἰνίσσεσθαι, ὅτι τὰ ἴδια ἀναπλάσματα ἀνέθηκαν ταῖς γραφαῖς, ἐν αἷς οἰκεῖ λόγος θεοῦ, τροπικῶς Βαιθὴλ καλουμέναις. Τὸ δ' ἄλλο ἀνάπλασμα ἐν Δάν φησιν ὁ λόγος ἀνατεθεῖσθαι. 70 Τοῦ δὲ Δὰν τὰ ὅρια τελευταῖά ἐστι καὶ ἐγγὺς τῶν ἐθνικῶν ὁρίων· ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀναγεγραμμένων ἐν τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ. Ἐγγὺς οὖν εἰσιν ἐθνικῶν ὁρίων τινὰ τῶν ἀναπλασμάτων, ἅπερ ἀνέπλασαν οἱ τοῦ Ἄδερ, ὡς ἀποδεδώκαμεν, ἀδελφοί. 75

Σὺ οὖν, κύριε υἱέ, προηγουμένως πρόσεχε τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναγνώσει· ἀλλὰ πρόσεχε. Πολλῆς γὰρ προσοχῆς ἀναγινώσκοντες τὰ θεῖα δεόμεθα, ἵνα μὴ προπετέστερον εἴπωμέν τινα, ἢ νομίσωμεν περὶ αὐτῶν. Καὶ προσέχων τῇ τῶν θείων ἀναγνώσει μετὰ πιστῆς καὶ θεῷ 80 ἀρεσκούσης προλήψεως, κροῦε τὰ κεκλεισμένα αὐτῆς, καὶ ἀνοιγήσεταί σοι ὑπὸ τοῦ θυρωροῦ, περὶ οὗ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· „Τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει.“ Καὶ προσέχων τῇ θείᾳ ἀναγνώσει, ὀρθῶς ζήτει καὶ μετὰ πίστεως τῆς εἰς θεὸν ἀκλινοῦς τὸν κεκρυμμένον τοῖς πολλοῖς νοῦν τῶν θείων γραμ- 85 μάτων. Μὴ ἀρκοῦ δὲ τῷ κρούειν καὶ ζητεῖν· ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή· ἐφ' ἣν προτρέ-

57. ἐπὶ τῷ] Spencer, ἐπὶ τὸ Lomm. Orig. opera vol. I, p. 3 und vol. XXV, p. 68, sprachlich Beides möglich. — 58. αὐτοὺς εἰπεῖν] αὐτῷ ἐνειπεῖν utr. cod. Thuan. — 59. Reg. III, 12, 28. — 65. γεννήσαντες] νοήσαντες utr. cod. Thuan. — 70. Reg. III, 12, 29. — 81. κροῦε] utr. cod. Thuan., κρούε Spencer. — 83. Joan. 10, 3. — 87. ἐφ' ἣν] nothwendig; ἐφ' ᾗ Spencer, Lommatzsch, ἐφ' ἧς utr. cod. Thuan.

πων ὁ σωτὴρ οὐ μόνον εἶπε τὸ „Κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν", καὶ τὸ „Ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε", ἀλλὰ καὶ τὸ „Αἰτεῖτε,
90 καὶ δοθήσεται ὑμῖν." Ταῦτα ἀπὸ τῆς πρὸς σέ μου πατρικῆς ἀγάπης τετόλμηται. Εἰ δ' εὖ ἔχει τὰ τετολμημένα ἢ μή, θεὸς ἂν εἰδείη καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ, καὶ ὁ μετέχων πνεύματος θεοῦ καὶ πνεύματος Χριστοῦ. Μετέχοις δὲ καὶ σὺ καὶ ἀεὶ αὔξοις τὴν μετοχήν, ἵνα λέγῃς οὐ μόνον τὸ
95 „Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν," ἀλλὰ καὶ μέτοχοι τοῦ θεοῦ.

88. Matth. 7, 7. — 91. ἢ μή] Lomm., εἰ μή Spencer. — 93. καὶ σὺ καὶ ἀεὶ] καὶ ἀεὶ καὶ αὔξοις utr. cod. Thuan. — 95. Hebr. 3, 14.

Sehen wir uns den Inhalt dieses Briefes etwas genauer an. Wie giebt ihn Ryssel wieder? In seinem Werke über Gregorios S. 63 nach Redepenning (Origenes Bd. II, S. 59f.) also: „Origenes fordert den Gregorius Thaumaturgus auf, er soll auf den ihm nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten, um sein ganzes Wissen in allen Gebieten der Gelehrsamkeit und Wissenschaft der christlichen Weisheit zu widmen. Wie einst die Juden goldene und silberne Gefässe von den Aegyptern entlehnten, die sie je nach dem Werthe des Metalls in mehr oder oder minder herrliche Tempelgeräthe verwandelt haben, so solle alles weltliche Wissen in die höchste Wahrheit eingefügt und aufgenommen werden. Aber geschieht dies nicht mit Vorsicht, unter stetem Wachen und Gebet, so kann das weltliche Wissen dem Unbehutsamen eben so nachtheilig werden, als einem Hadad der Aufenthalt in Aegypten. Viele Häresien haben ihren Grund in einem solchen Missbrauche der hellenischen Philosophie, und wie Hadad, ein Idumäer, nahe den Grenzen des jüdischen Landes ansässig war, so bilden sich um die christliche Wahrheit herum mannigfache verderbliche Irrlehren. Möchte es dem Gregorius gelingen, jeden Irrthum zu vermeiden, und nicht nur Christi, sondern auch Gottes selber theilhaftig zu werden." — Nach

meinem Dafürhalten wird diese Skizze dem Inhalte des Briefes nicht in befriedigender Weise gerecht. Versuchen wir eine genauere Darlegung desselben.

Von der Ueberzeugung durchdrungen, dass es Gregorios bei seiner guten Begabung in Verbindung mit der nöthigen Uebung durchaus gelingen dürfte, ein tüchtiger römischer Rechtsgelehrter und berühmter hellenischer Philosoph zu werden, spricht Origenes im Eingange seinem Schüler den Wunsch aus, seine reichen Gaben in den Dienst des Christenthums zu stellen (1—8), so zwar, dass er aus der hellenischen Philosophie diejenigen Stücke, welche gewissermassen allgemeine, vorbereitende Kenntnisse für das Christenthum enthalten, und aus der Geometrie und Astronomie dasjenige, was für die Erklärung der heiligen Schriften von Nutzen ist, sich aneigne, damit den Dienst, welchen, nach der Meinung der Philosophen, Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie als Hülfswissenschaften der Philosophie leisten, die Philosophie selbst dem Christenthum leiste (8—16). Hierauf deutet vielleicht, führt jetzt Origenes aus, der Bericht des Buches Exodos, wonach die Kinder Israel in Aegypten von ihren Nachbarn goldene und silberne Geräthe und Kleider verlangten, um von diesem Raube die Erfordernisse für den heiligen Dienst Gottes zu beschaffen (16—21). Und in fünffacher Stufenfolge — die offenbar den vorher (13. 14) aufgezählten Hülfswissenschaften der Philosophie, Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie entspricht — lässt nun der geistvolle Exeget aus dem edelsten Golde der Aegypter die Bundeslade mit ihrem Deckel, die Cherubim, den Versöhnungsdeckel und den goldenen Mannakrug (22—27); aus einer zweiten, im Verhältniss zur ersten geringeren Sorte Goldes den goldenen Leuchter und die Lampen auf ihm, den goldenen Schaubrodtisch und den goldenen Räucheraltar (27—31); aus einer dritten und vierten Sorte die heiligen Geräthe; aus dem ägyptischen Silber Anderes (31—36); aus den ägyptischen Gewändern dagegen Teppiche und Vorhänge (37—41) gefertigt sein. Schon fürchtet er, sich zu lange aufgehalten zu haben mit

dem Nachweise dessen, was alles die Kinder Israel aus dem von den Aegyptern Erhaltenen zu göttlichem Gebrauche herrichteten (41—45). Jedoch weiss die heilige Schrift davon zu erzählen, wie umgekehrt das Hinabziehen aus dem Lande Israel nach Aegypten zum Unheil gereichte, indem sie andeutet, wie einigen das Wohnen bei den Aegyptern d. h. bei den weltlichen Wissenschaften, nachdem sie dem göttlichen Gesetz und dem israelitischen Gottesdienst angehört, zum Verderben ausschlug. Das beweist — sagt Origenes — Hadads, des Edomiters, Beispiel, der, solange er im Lande Israel war, ohne ägyptisches Brot zu geniessen, Götzenbilder nicht errichtete; als er aber vor dem weisen Salomo nach Aegypten flüchtete, durch Heirath ein naher Verwandter Pharaos wurde (45 bis 56). Freilich kehrte er zurück von da, aber nur um das Volk zu spalten und zum Dienst des goldenen Kalbes zu verleiten (56—60). Ich, durch die Erfahrung belehrt, — fährt Origenes fort — möchte Dir zurufen: Gar gering ist die Zahl derer, welche die brauchbaren Gaben Aegyptens, nachdem sie das Land verlassen, zum Dienste Gottes verwendet haben, zahlreich dagegen die Zahl der Hadads-Brüder, d. h. derer, die in Folge einer gewissen hellenischen Geistesgewandtheit Häresien in's Leben riefen und gleichsam goldene Kälber errichteten in Bethel d. h. in Gottes Hause (60—67). Origenes findet in diesem Schriftworte den Sinn, dass jene ihre eigenen Erdichtungen auf die sinnbildlich „Bethel" genannten heiligen Schriften setzten. Aus der heidnischen Nachbarschaft des an der äussersten Grenze des Landes, in Dan errichteten zweiten Bildes endlich schliesst er auf die nahe Verwandtschaft der Erdichtungen jener Hadads-Brüder mit dem Heidenthum (67—75). Den Schluss des Briefes bildet eine dringende Ermahnung zu fleissigem, aufmerksamem, unter stetem Gebet zu Gott um Erschliessung des für Viele so dunklen und verborgenen Sinnes, zu treibendem Schriftstudium. Ob mit dem Wagniss, eine solche Ermahnung an Gregorios zu richten, Origenes das Rechte getroffen, stellt er dem Geiste Gottes und Jesu Christi anheim, der — wie

er in den letzten Zeilen seinem Schüler wünscht — auch beständig den Gregorios erfüllen möge (76—96).

Durch diese genaue Darlegung des Inhalts des Briefes hoffe ich grössere Klarheit für die historischen Beziehungen, die den Hintergrund dieses Schreibens bilden, geschaffen zu haben, als dies in der vorangestellten Inhaltsübersicht Ryssels resp. Redepennings der Fall ist. Für die Sammler jener in der sogenannten *Φιλοκαλία* zusammengestellten Excerpte aus Origenes, denen wir die Erhaltung des Briefes verdanken, sind offenbar die historischen Verhältnisse und Voraussetzungen, auf denen er ruht, völlig dunkel oder wenigstens ohne jedes Interesse gewesen, die exegetischen Partieen darin haben sie gefesselt. Dieselben richtig zu deuten oder sie durch die rechte Beleuchtung zum Ablegen historischen Zeugnisses zu nöthigen, wird die Aufgabe sein.

Zunächst behaupte ich: Der Brief kann nicht im Jahre 240 geschrieben sein; des Origenes Reden und Ermahnungen in demselben stehen mit des Gregorios eigenen Aeusserungen in seinem Panegyrikos vom Jahre 238 oder 239 im Widerspruch. Origenes hat im Eingange seines Schreibens die doppelte Möglichkeit des von Gregorios zu wählenden Lebensberufes im Auge, entweder ein tüchtiger Jurist oder ein berühmter Philosoph zu werden: Gregorios selbst klagt in seiner Abschiedsrede (Cap. 15, S. 378), dass er die schönsten und theuersten Güter in des verehrten Lehrers Kreise und Bereiche zurücklasse und dafür Dinge von geringerem Werth eintausche. *Διαδέξεται γὰρ ἡμᾶς* — fährt er fort — *σκυθρωπὰ πάντα, θόρυβος καὶ τάραχος ἐξ εἰρήνης, καὶ ἐξ ἡσύχου καὶ εὐτάκτου βίος ἄτακτος· ἐκ δὲ ἐλευθερίας ταύτης δουλεία χαλεπή, ἀγοραὶ καὶ δίκαι καὶ ὄχλοι* — womit doch deutlich allein auf die juristische Praxis hingewiesen ist. Unmöglich konnte ferner Origenes den Gregorios noch zum Betreiben der Hülfswissenschaften der Philosophie, der Geometrie, Musik, Grammatik, Rethorik und Astronomie, und der Philosophie selbst als Vorbereitung und Vorhalle zum Christenthum (9—16), vor Allem aber nicht zum anhaltenden, aufmerk-

samen, mit Gebet verbundenen Studium der heiligen Schrift so eindringlich ermahnen (76—96) und vor Abfall warnen, nachdem dieser in seinem Panegyrikos das Lob der durch Origenes ihm vermittelten christlichen Wissenschaft begeistert gesungen; nachdem er seinem Lehrer nachgerühmt (Cap. 12, S. 368), dass er durch seine eigene Tugend ihm, ausser zu den bekannten Cardinaltugenden, Liebe eingepflanzt habe zur gegenseitigen Verträglichkeit und vor Allem Liebe zur Gottesfurcht, die man mit Recht als Mutter aller Tugenden bezeichne (*ἐμποιήσας ἔρωτα τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ.... καὶ ἀνδρείας τῆς θαυμασιωτάτης ὑπομονῆς καὶ ἐπὶ πᾶσιν εὐσεβείας, ἣν μητέρα φασὶ τῶν ἀρετῶν, ὀρθῶς λέγοντες*);[1]) nachdem er endlich, von der Ueberzeugung erfüllt (Cap. 14, S. 375), *οὐκ ἂν ἀκοῦσαι προφήτου, ᾧ μὴ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦσαν τὴν σύνεσιν τῶν αὐτοῦ λόγων ἐδωρήσατο*, — diese höchste göttliche Gabe als Vorzug des gefeierten Lehrers und Schrifterklärers gepriesen, kraft welcher es für den aufmerksam lauschenden Schüler in der Schrift nichts Unbesprechbares, weil nichts Verborgenes und Unzugängliches mehr gegeben (*τοιγαροῦν οὐδὲν ἡμῖν ἄρρητον, οὐδὲ γὰρ κεκρυμμένον καὶ ἄβατον ἦν*). — Nach Allem, was wir sonst wissen, hatte Gregorios, als er 239 von Cäsarea aus in seine Heimath zurückkehrte, seine Studien im Wesentlichen zum Abschluss gebracht. Des Origenes Brief dagegen zeigt uns

---

1) Diesen schönen Gedanken hat der Mönch Antonius mit dem Beinamen Melissa seiner Sentenzensammlung einverleibt und demselben dort (1. Buch, 1. Cap. *περὶ πίστεως καὶ εὐσεβείας εἰς θεόν*) folgende Fassung gegeben: *Εὐσεβείας ἐπὶ πᾶσι φροντιστέον, ἣν μητέρα φασὶ τῶν ἀρετῶν, ὀρθῶς λέγοντες· αὕτη γάρ ἐστιν ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τῶν ἀρετῶν.* Das ist, wie ein Vergleich zeigt, wörtlich genau citirt, nur ist, um dem Satze Allgemeingültigkeit zu geben, das in dem Zusammenhange des Panegyrikos das letzte, wichtigste Glied der Aufzählung einleitende *ἐπὶ πᾶσι*, in Verbindung mit dem von dem Sammler hinzugefügten *φροντιστέον*, dem Worte *εὐσεβείας* nachgestellt: ein Abhängigkeitsverhältniss, welches Ryssel S. 52 seiner Schrift, wo er die in jener Sammlung des Antonius vorkommenden Aussprüche des Gregorios zusammenstellt, entgangen zu sein scheint. Vgl. auch: Literarisches Centralblatt 1880, Nr. 20, S. 642.

Gregorios noch mitten in den Studien stehend, es werden ihm bestimmte Weisungen betreffs des Betreibens der weltlichen Wissenschaften und des Schriftstudiums und Warnungen vor Abfall ertheilt: was Alles mit den eigenen Aeusserungen des Gregorios, wie soeben gezeigt ist, im Widerspruch steht und schliesslich auch mit den echt christlichen Trostesworten, die der von Origenes scheidende Jünger sich selbst zuruft, nicht vereinbar ist (Cap. 16): „Doch was breche ich in solche Klagen aus? Es bleibt mir ja der Retter für Alle, mögen sie halbtodt oder ausgeraubt sein, der Beschützer und Arzt für Alle, das (göttliche) Wort, das über allen Menschen ununterbrochen wacht. Es bleiben mir auch die Keime, die du in mich gelegt und die ich von dir empfangen habe, die vortrefflichen Lehren, die ich mit auf den Weg nehme. Und so weine ich zwar wie Einer, der sich auf die Reise begibt, nehme aber doch jene Keime mit mir fort. Vielleicht bringt mich der Schutzgeist, der über mir wacht, wohlbehalten an's Ziel; vielleicht aber kehre ich wieder zu dir zurück und bringe von den Keimen die Früchte und Garben mit, zwar nicht in vollkommener Reife, (denn wie wäre das möglich?) aber doch so weit, als es mir neben meinen amtlichen Geschäften möglich ist.“[1])

Das Jahr 240 werden wir also als das Jahr der Abfassung des Briefes aufgeben müssen. Aber in welcher Zeit — das ist die zweite Frage — wird denn derselbe unterzubringen sein? Ich meine, er ist jedenfalls einige Jahre früher anzusetzen. Hier ist es am Orte, sich daran zu erinnern, dass unseres Gregorios zuvor schon genannter Biograph Gregorios von Nyssa im 5. Capitel seiner Schrift von einem Aufenthalte des Pontiers in Alexandria berichtet; fraglich ist nur, in welche von den durch Gregorios selbst angegebenen acht Jahren seines Weilens bei Origenes in Cäsarea derselbe zu verlegen ist. „Wenn die Angabe Gregors von Nyssa“, sagt Ryssel

1) Nach Margraf's Uebersetzung in Thalhofer's „Bibliothek der Kirchenväter“, Kempten, 1875, S. 104.

(S. 13), „der Lebensbeschreibung des Gregorius Thaumaturgus (Cap. 5), wonach dieser auch in Alexandrien studirt hat, begründet ist, so hat Gregor sich jedenfalls während der Zeit der maximinischen Verfolgung in Alexandrien aufgehalten, als Origenes aus Cäsarea hatte flüchten müssen.“ „Aber“, fährt derselbe, seine nach meinem Dafürhalten durchaus richtige Annahme sofort selbst wieder aufhebend, fort, „die Biographie des Nysseners ist nicht blos in den Wunderberichten, sondern auch in den übrigen Angaben wenig glaubwürdig; die Angabe des „ältesten griechischen Menologiums“ (zum 15. Dec.) von einer Anwesenheit Gregors in Alexandrien ist offenbar nur aus der Lebensbeschreibung Gregors von Nyssa geschöpft.“ Mag nun aber auch letzterer in der wunderbaren Ausschmückung selbst der einfachsten Thatsachen und in der behaglichen Erzählung der staunenswürdigsten Wunder mit des Philostratos Berichten von seines kappadocischen Landsmannes Apollonios von Tyana Wunderthaten oder den Märchen der unter dem Namen Evangelium Infantiae oder Thomas-Evangelium erhaltenen Schrift zu wetteifern scheinen, so sehe ich doch nicht den geringsten Grund ein, warum wir daran zweifeln sollen, dass der Nyssener eine so fundamentale Thatsache aus dem Leben des Neocäsarienser, als welche doch dessen Aufenthalt in Alexandria immerhin zu gelten hätte, nicht der Wahrheit gemäss sollte überliefert haben, wenn wir auch die üppigen Ranken der Legende, die er um die ihm vielleicht zu schlicht und einfach dünkende Thatsache lustig hat wuchern lassen, — ich meine die bekannte Geschichte von der Dirne, — mit scharfem Schnitte einfach beseitigen und die unverkennbare Freude daran dem wunderbedürftigen katholischen Uebersetzer des Panegyrikos überlassen, welcher, zu Nutz und Frommen seiner gläubigen Leser, in seiner Einleitung (a. a. O. S. 9) diesen sie nicht glaubt vorenthalten zu dürfen.

Aber auch Gregorios selbst scheint mir in seiner Abschiedsrede auf seinen Aufenthalt in Aegypten hinzuweisen. Gleich im Eingange nämlich, wo er sich wegen

seiner Ungeübtheit und Unerfahrenheit in schöner, glanzvoller Rede entschuldigt, motivirt er diesen Mangel mit dem Hinweis auf sein unzureichendes Talent und fährt dann fort: „Sind es ja wirklich schon acht Jahre, seitdem ich weder selbst Etwas vorgetragen oder überhaupt eine grosse oder kleine Rede verfasst, noch einen Anderen gehört habe, der für sich Etwas geschrieben oder vorgetragen hätte oder auch öffentlich als Lobredner oder Vertheidiger aufgetreten wäre, jene bewunderungswürdigen Männer abgerechnet, welche sich das schöne Studium der Weisheit ausersehen haben.“ Wen haben wir uns unter der Zahl *τῶν θαυμασίων τούτων ἀνδρῶν, τῶν τὴν καλὴν φιλοσοφίαν ἀσπασαμένων* zu denken? Jedenfalls weist Gregorios damit nicht auf anwesende Philosophen hin, die er etwa gehört und mit jenen Ausdrücken ehrenvoll auszeichnet. Denn die wenigen als Lehrer der Philosophie sich Ankündigenden, mit welchen Gregorios anfangs in Cäsarea, ehe der grosse Origenes ihm seine Seele gefangen nahm, in Berührung trat, kamen mit ihrer Philosophie nicht über leere Redensarten hinaus. *Οὐδὲ πλείοσιν* — sagt er Cap. 11, S. 366 — *ἐνέτυχον τὸ πρῶτον, ὀλίγοις δέ τισι, τοῖς διδάσκειν ἐπαγγελλομένοις, ἀλλὰ γὰρ πᾶσι μέχρι ῥημάτων τὸ φιλοσοφεῖν στήσασιν.* Ich glaube, wir haben jene Philosophen in Alexandria zu suchen, wohin sich Gregorios wandte, als die gefahrdrohende Verfolgung des Kaisers Maximinus im Jahre 235 Origenes zur Flucht nach Kappadocien zwang.

Endlich aber, behaupte ich, zeugt des Origenes Brief selbst geradezu für des Gregorios alexandrinischen Aufenthalt. Ich hatte schon hervorgehoben, dass der Eingang des Briefes (1—16) die Studien des Gregorios als noch nicht abgeschlossen deutlich erkennen lässt. Die auf jenen Eingang nun folgende und den grössten Theil des Schreibens (16—75) einnehmende allegorische Schriftexegese kann doch nicht blos den Zweck haben, den ganz allgemeinen Gedanken, Greogorios „solle auf den für ihn nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten und sein ganzes Wissen in allen

Gebieten der Gelehrsamkeit der christlichen Wissenschaft zu widmen" — weitläuftig zu illustriren, sondern sie muss — wozu ja schon ihre Länge und Ausdehnung aufgefordert haben sollte — irgendwo historisch greifbar sein. Ich machte ferner bei der Inhaltsangabe des Briefes darauf aufmerksam, dass die fünffache Stufenfolge ägyptischer Kostbarkeiten sowie der fünf Klassen der aus ihnen von den Israeliten gefertigten heiligen Geräthe offenbar zu den von Origenes zuvor genannten fünf Hülfswissenschaften der Philosophie in Beziehung steht. Und wenn unter dem Bilde des ägyptischen Goldes und Silbers und der Gewande die weltliche Wissenschaft verstanden werden soll, so sind das diejenigen Disciplinen, in denen zumeist Origenes selbst Gregorios unterwiesen, und betreffs deren er — gleichwie die Hebräer des von den Aegyptern Empfangenen (44) *διὰ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν εἰς θεοσέβειαν ἐχρήσαντο* — seinem Schüler auch für die Zukunft wünscht (6 ff.) *παραλαβεῖν .... φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα.* Wie Origenes dazu gekommen, bei seinem Exemplificiren die weltliche Wissenschaft, vor deren ausschliesslichem Studium er seinen Schüler warnt, gerade unter dem Bilde der ägyptischen Kostbarkeiten zu bezeichnen, ob er es gethan, weil ihm zufällig kein besseres schriftgemässes Beispiel zur Hand war, oder etwa weil er selbst die Kenntniss jener Wissenschaft eben von Aegypten nach Cäsarea gebracht und dort mittels derselben seinen Schülern die Wege zur christlichen Wissenschaft gewiesen, ist vielleicht schwerer zu beantworten und zu erklären, als das Folgende. Denn wenn Origenes (45 ff.) fortfährt: *Οἶδε μέντοι ἡ θεία γραφὴ πρὸς κακοῦ γεγονέναι, τὸ ἀπὸ τῆς γῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς Αἴγυπτον καταβεβηκέναι, αἰνισσομένη, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις, τουτέστι τοῖς τοῦ κόσμου μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐγγραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ* — so erscheint mir diese Wendung durchaus nicht als eine zufällige, sondern als eine sehr bewusste und beziehungsreiche. Das *καταβαίνειν εἰς Αἴγυπτον* und besonders das Präsens *γίνεται* in der Beziehung auf den

auch noch zu des Briefschreibers Zeiten gültigen Schriftsinn, *ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις* — weist nach meiner Ueberzeugung auf des Gregorios Uebersiedelung nach Alexandria und seinen Aufenthalt daselbst. Konnte, wie zuvor nachgewiesen, Origenes den Brief im Jahre 240 oder, um es ganz allgemein zu bezeichnen, nach des Gregorios Panegyrikos nicht geschrieben haben, so wird er ihn im Jahre 235 oder 236, da er höchst wahrscheinlich im Jahre 237 wieder nach Cäsarea zurückkehrte, von Kappadocien aus an den nach Aegypten hinabgezogenen Gregorios gerichtet haben. Diese Annahme hat vor der früheren Datirung den einen wesentlichen Vorzug voraus, dass sie Alles erklärt.

Versetzen wir uns in die Zeit des Ausbruchs der Christenverfolgung. Friedlich und unangefochten hatte Origenes seit 231 in Cäsarea gelehrt und einen Kreis begeisterter Schüler um sich gesammelt, begünstigt und in seinem Wirken gefördert durch die den Christen geneigte Mutter des Kaisers Julia Mammäa: da ward Alexander Severus 235 am Rheine von Soldaten plötzlich sammt seiner Mutter ermordet, und sofort von seinem rohen Nachfolger Maximinus, nach des Eusebios oben citirtem Ausdruck, „aus Hass gegen das grossentheils aus Christen bestehende Haus Alexanders" eine Verfolgung verhängt, die hauptsächlich gegen „die Vorsteher der Gemeinden, als Urheber der evangelischen Lehre" gerichtet war. Mit Schmerz schied Origenes von der durch die Nachbarschaft Syriens, woher ja die kaiserliche Familie stammte, besonders gefährdeten Stätte seiner Wirksamkeit, um Sicherheit in der unbekannten Fremde zu suchen; verwaist liess er seine Schüler, unter ihnen Gregorios, zurück. Das Band des freundschaftlichen persönlichen Umganges mit diesem war zerrissen, Niemand vermochte zu sagen, ob nicht für immer. Die Saat, die er ausgestreut, das Licht der christlichen Erkenntniss, das er dem Gregorios entzündet, war ernstlich bedroht und gefährdet. Wer bürgte ihm dafür, dass nicht die ferneren Studien des Gregorios in wesentlich heidnischer Umgebung unter der Leitung ausgezeichneter Lehrer, die doch nur in Alexandria zu suchen

waren, eine Richtung nehmen würden, die ihn dem Christenthum wieder völlig entfremdete? Warnen den Unerfahrenen, ihn auf die Gefahr aufmerksam machen wollte er wenigstens. Und so schrieb er, von des Schülers Aufenthalt sicher in Kenntniss gesetzt, wahrscheinlich von Kappadocien aus, den Brief, dessen allegorische Schriftauslegung aus diesen Verhältnissen heraus ihre vollständige Erklärung findet.

Vor Allem ist es die oben bezeichnete Wendung, die hier besondere Beachtung verdient, die Erwähnung des nach Aegypten vor Salomo aus dem Lande Israel flüchtenden Hadad. Warum gerade dieser Vorgang der alttestamentlichen Geschichte, um die Gefahren der weltlichen Wissenschaft zu veranschaulichen? Ich antworte: Dies Beispiel ist eben ganz des Gregorios Fall, der ja gerade aus dem Lande Israel von Cäsarea nach Aegypten eilt, und letzterer ist Zug für Zug jenem parallel, wie auch ganz bestimmte sprachliche Ausdrücke und Wendungen auf diese Deutung als die allein richtige hinweisen. So wie Hadad, so lange er im Lande Israel war und noch keine ägyptische Kost genossen hatte, keine Götzenbilder errichtete: so war auch bei Gregorios, so lange er an der Stätte der reinen Erkenntniss in Cäsarea weilte, ein Rückfall in das Heidenthum nicht zu befürchten. Jener aber ging nach Aegypten und trat durch Heirath in die engste Beziehung zum herrschenden Pharao des Landes, und Gregorios? Nun Origenes fürchtet etwa, dass dieser zu dem Führer der Geister dort in Alexandria, dem Meister der weltlichen Wissenschaft, Ammonios Sakkas, dessen Schüler er selbst einst, freilich in reiferem Alter, gewesen, und von dessen mit den christlichen Lehren nicht zu vereinigender Speculation er sich nur mühsam losgerungen, in ein zu nahes, jedenfalls verderbliches Verhältniss trete. Freilich kehrte Hadad zurück, aber nur um das Volk — er wird ja mit Jerobeam verwechselt — in zwei feindliche Heerlager zu spalten und zum ägyptischen Stierdienst in Bethel und Dan zu verleiten. Würde etwa Gregorios mit unverletzter, durch das Heidenthum nicht beirrter Seele das Land dereinst wieder verlassen? Origenes

eigene Erfahrung spricht gegen diese Annahme. Darum die warnenden, trotz ihrer Allgemeingültigkeit gewiss doch auch durch den speciellen Fall gerade so gefärbten Worte: *Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ μαθὼν εἴποιμ' ἄν σοι, ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβών, καὶ ἐξελθὼν ταύτης, καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ, πολὺς δὲ ὁ τοῦ Ἰδουμαίου Ἄδερ ἀδελφός.* Und letztere sind ja — das ist des Origenes Sorge — gerade *οἱ ἀπό τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἱρετικὰ γεννήσαντες νοήματα, καὶ οἱονεὶ δαμάλεις χρυσᾶς κατασκευάσαντες ἐν Βαιθήλ, ὃ ἑρμηνεύεται οἶκος θεοῦ.* Wohnte nicht, wie der Eingang des Briefes genugsam bezeugt, jene *ἐντρέχεια Ἑλληνική* auch dem Gregorios bei? Konnte nicht auch er ein Sektenstifter werden, wie die vielleicht unwillkürlich vor des Schreibers geistigem Auge auftauchenden grossen Gnostiker Basilides, Valentinus, Karpokrates, die alle in Alexandria gelehrt und gewirkt hatten, alle *τὰ ἴδια ἀναπλάσματα ἀνέθηκαν ταῖς γραφαῖς, ἐν αἷς οἰκεῖ λόγος θεοῦ, τροπικῶς Βαιθὴλ καλουμέναις?* Nach diesen Befürchtungen, die in des Origenes geistvoller allegorischer Exegese deutlich — wie mir wenigstens scheint — zwischen den Zeilen zu lesen sind, hat dann die dringende Schlussermahnung, anhaltend, aufmerksam und unter stetem Gebet zu Gott um Erleuchtung die Schrift zu studiren, ihren guten Sinn und ihre tiefinnerliche Berechtigung. Sicherlich aber trägt Redepenning (a. a. O. II, S. 60) einen dem Zusammhange, wie ich ihn wenigstens richtig verstanden und dargelegt zu haben glaube, völlig fremden Gedanken ein, wenn er in des Origenes echt christlichem und gewiss schriftgemässem Wunsch, den er Gregorios in den letzten Zeilen zuruft, des Geistes Gottes und Jesu Christi theilhaftig zu werden und darin zu erstarken, *ἵνα λέγῃς οὐ μόνον τὸ „Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν," ἀλλὰ καὶ μέτοχοι τοῦ θεοῦ,* die Befürchtung zu erkennen glaubt, „Gregorius, in dessen Trinitätslehre Christus um vieles höher gestellt ist, als in der subordinatianischen, die Origenes theilte, könne auf dem vermeintlichen Abwege die Wahrheit verlieren."

Dass Origenes seinen Brief, nachdem Gregorios ihm

jenen glänzenden Panegyrikos gehalten, nicht geschrieben haben kann, habe ich durch Zusammenstellung einiger besonders bezeichnender Stellen aus beiden Werken nachzuweisen gesucht; umgekehrt vielmehr hat, so werden wir jetzt sagen müssen, — wenn anders meine Darlegung des Sachverhalts richtig ist, — des Origenes Brief bei Gregorios seinen Zweck vollkommen erreicht, ja die herrlichsten Früchte getragen; das beweist gerade überzeugend der Panegyrikos. Gregorios hat seinem Lehrer damit ein Denkmal errichtet, das, wenn es auch nicht an die klassische Vollendung jener Schriften heranreicht, in denen Xenophon und besonders Platon das Bild ihres grossen Lehrers Sokrates der Nachwelt hinterlassen haben, um der siegenden Kraft der Ueberzeugung und der wahrhaft wohlthuenden Wärme der Empfindung seines Urhebers willen in der christlichen Literatur mit Ehren genannt, geschätzt und gelesen werden wird, so lange die Christenheit überhaupt ihrer grossen Lehrer gedenkt, welche auf dem Gebiete der christlichen Wissenschaft Bahnbrecher und Träger der Entwickelung gewesen sind.

Habe ich mit der vorstehenden Interpretation des Briefes des Origenes an Gregorios einen kleinen, hoffentlich nicht unwillkommenen Beitrag zur Chronologie und zur Lebensgeschichte der beiden bedeutenden Kirchenlehrer und damit einige Correcturen zu den betreffenden Werken von Redepenning und Ryssel gegeben, so möge anhangsweise noch eine literarische Berichtigung zu des letzteren so verdienstlicher Schrift über Gregorios von Neocäsarea, von der ich ausgegangen, folgen, die, so unbedeutend sie ist, ich doch um der historischen Wahrheit willen, der wir Alle dienen, nicht zurückhalten möchte.

Bei der Beurtheilung der Echtheit der *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος* von Gregorios von Neocäsarea nämlich lässt Ryssel allein den gelehrten Jacobus Billius von den älteren Kirchenhistorikern und Kennern der christlichen Literatur abweichen und behauptet von ihm (a. a. O. S. 29): „Nur Billius hat die Metaphrase für eine Schrift des Gregor von Nazianz erklärt, weil sie in

einem Codex von sehr alterthümlichem Schriftcharakter den Schriften dieses gleichnamigen Kirchenlehrers beigezählt wird. Aber dies erklärt sich sehr leicht aus dem gemeinsamen Namen.“ Wie der umsichtige Biograph des Gregorios hierzu gekommen, vermag ich nicht einzusehen. Schon Johannes Leuvenklaius sagt in der Vorrede zu seiner ausgezeichneten, 1571 in Basel (in officina Hervagiana per Eusebium Episcopium) herausgegebenen Uebersetzung des Gregorius Nazianzenus von Billius' kritischem Standpunkt in dieser Frage: „In hac censura deprehendo, duobus in scriptis ante me Billium id animadvertisse, quod res est, nimirum ea Nazianzeno tribui nequaquam debere: in tertio tam ipsum quam ceteros omnes hactenus alucinatos fuisse. Priora duo sunt Metaphrasis in Ecclesiasten, quae Hieronymi testimonio Gregorii Neocaesariensis est, et Annotatio in Ezechielum vatem, quae tantum abest, ut Nazianzeni sit, vix ut homini mediocriter docto tribui debeat.“ Und Billius selbst, dessen Uebersetzung der Reden des Nazianzeners, von der 21. an, sowie der Briefe und Gedichte Leuvenklaius, wie er selbst sagt (quae quidem omnia de editione Billiana sumsimus), als zweiten Band seiner eigenen Ausgabe erscheinen liess, spricht in der Einleitung zur Uebersetzung der *Μετάφρασις* des Gregorios von dieser Schrift gerade das Gegentheil von dem aus, was Ryssel ihm zuschreibt: „In Reginae tamen codice, — sagt er a. a. O. S. 741 — literis capitalibus scripto ac Gregorii nostri (Nazianzeni) antiquitatem propemodum aequante, inter germana ipsius opera numeratur. Id quod tanti apud me momenti est, ut, quamquam reclamante stilo, vix tamen hanc lucubrationem inter *ψευδεπέγραφα* numerare auderem: nisi Hieronymus omnem dubitationis ansam nobis eximeret atque hunc foetum vero suo parenti assereret.“ Es folgt nun die Berufung auf die auch von Ryssel in der Anmerkung auf S. 29 citirte Stelle aus des Hieronymus Commentar zum Prediger, mit Bezug auf welche Billius fortfährt: „Haec ille ex Gregorio Ponti episcopo — quem et Neocaesariensem et ab editione miraculorum *Θαυματουργὸν* vocant — transtulit. Atqui haec verba habentur 4. c. huius Meta-

phrasis. Non est itaque dubium, quin verus illius auctor sit Neocaesariensis. Quod autem huic quoque nostro adscripta fuerit, commune nomen in causa fuit. Nec vero hoc cuiquam mirum videri debet. Frequens est enim in scriptis ecclesiasticis, ut idem liber duobus atque etiam pluribus attribuatur: sed diversa de causa."

Die Summa der Heiligen Schrift.

Eine literarhistorische Untersuchung.

Von **Karl Benrath.**

Erster Artikel.

Zu einer namenlosen Schrift den Verfasser suchen oder auch nur ihre Herkunft nachweisen, ist meist eine heikle Aufgabe. Sind gar drei Jahrhunderte seit ihrem ersten Erscheinen dahin, ohne dass sich Gelegenheit geboten hätte Klarheit zu schaffen, so wird die Sache noch misslicher. Aber die Schwierigkeit lockt auch an, zumal wenn es sich um eine Schrift handelt, die von Werth ist und deren Einfluss auf ihre Zeit sich noch nachweisen lässt.

Vielfach habe ich seinerzeit in den Bibliotheken Italiens nach einem Tractate gesucht, dessen italienischer Titel nicht selten im sechzehnten Jahrhundert begegnet, und der, wie das aus verschiedenen Anzeichen sich schliessen lässt, innerhalb der reformatorischen Bewegung dort zu Lande eine bemerkenswerthe Rolle gespielt hat: „Il Sommario della Sacra Scrittura." Vergerio in seiner Ausgabe desjenigen Verzeichnisses verbotener Schriften, welches della Casa in Venedig publizirt hatte, giebt an, dass die Schrift seit fünfzehn Jahren in Italien gelesen werde — eine Angabe, die uns auf 1534 oder 1535 zurückführen würde, da Vergerio jenes Verzeichniss 1549 herausgegeben hat. Schon im Jahre 1537 erregte unsere Schrift einen Sturm in Modena, als dort ein Augustiner von der Kanzel herab sie selbst und zugleich die Mitglieder der dortigen Akademie der Grillenzoni als ketzerisch denuncirte. Ueber diesen Vorfall und seine weiteren Folgen, die Belästigung der Akademiker, welche sich daran schloss und die Untersuchung, welche in Rom, Bo-

logna und Modena sogar bis zu öffentlicher Verbrennung der Schrift führte, berichtet Tiraboschi in der Biblioteca Modenese nach den handschriftlichen Aufzeichnungen des gleichzeitigen Lancillotti. Dann kommt die Schrift 1545 auf den Index in Lucca (Arch. Stor. Italiano, X, S. 168), nachdem schon im vorhergehenden Jahre der Aufspürer und Bekämpfer der Ketzer Frà Ambrosio (Caterino Politi) mit Anspielung auf den Titel eine „Resolutione Sommaria" gegen sie in Rom hatte ausgehen lassen. Ich ersehe aus der Scuola Cattolica 1875, Septemberheft, dass 1545 unter dem 28. März ein Priester Pietro Giacomo aus Poscanto im Verhör gesteht, dass er im Besitz des „Sommario" sei, sowie, dass der Bischof Soranzo von Bergamo unter dem 17. April 1547 in einem Verzeichnisse verbotener Schriften auch unser „Sommario" erwähnt. Dann begegnet der Titel nicht allein in fast allen Ausgaben von Indices librorum prohibitorum, sondern auch mehrfach in den Prozessakten der Inquisition aus der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, auch in denjenigen, welche ich eben aus der Handschriften-Sammlung der Dubliner Bibliothek in der Florentiner Rivista Cristiana mitgetheilt habe. Aus dem von Ed. Boehmer als Anhang zu seinen Cenni biografici sui fratelli Valdés (Halle 1863) abgedruckten Bericht des Vicekönigs von Neapel an Philipp II. „sobre las cosas de la religion" vom 7. März 1564 ergiebt sich endlich, dass auch Francesco Alvisi, genannt di Caserta, als im Besitze des Büchleins befindlich betroffen worden war, als man ihm den Prozess mit tödtlichem Ausgange machte.

Bei einer Schrift, die so viel genannt wird und die offenbar in jener Zeit eine so weite Verbreitung in Italien gehabt hat, wie das „Sommario", war der Wunsch genauerer Kenntnissnahme gerechtfertigt. Aber es ist mir nicht gelungen, ein Exemplar der italienischen Ausgabe aufzufinden, und es ist wohl ziemlich sicher, dass die grossen öffentlichen Bibliotheken in Italien kein Exemplar des Büchleins aus jener Zeit mehr besitzen. Glücklicher als ich war Professor Ed. Boehmer: er fand auf der Stadtbibliothek in Zürich ein Exemplar des „Sommario" und wandte dem Herausge-

ber der Rivista Cristiana, Emilio Comba, 1877 die Ehre der Wiederveröffentlichung zu. Ein Separatabdruck ist dann 1877 gleichfalls in Florenz erschienen. Mittlerweile hatte ich jedoch eine andere Thatsache constatiren können — eine für mich sehr überraschende, ich gestehe es, — nämlich, dass die Schrift in französischer vom Jahre 1523 datirter Ausgabe in dem Britischen Museum vorhanden sei. Dadurch wurde bei mir die ganz natürliche Voraussetzung, dass das „Sommario“ eine ursprünglich italienisch verfasste Schrift sei, in sehr bedenklicher Weise erschüttert. Nicht freilich der Umstand darf allzu sehr ins Gewicht fallen, dass die Schrift erst seit Mitte der dreissiger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts jenseit der Alpen auftaucht — ist doch unsere Kenntniss der Literatur der damaligen reformatorischen Bewegung in Italien noch lückenhaft, so dass die Möglichkeit eines früheren Erscheinens der nicht datirten italienischen Ausgabe immer noch offen bleibt —, wohl aber fällt ins Gewicht, dass, soweit unsere gegenwärtige Kenntniss reicht, Italien gegen 1523 keinen Schriftsteller aufzuweisen hat, der eine solche Schrift zu verfassen geeignet gewesen wäre. Ich weiss wohl, dass solch ein absprechendes Urtheil, wie ich es eben niederschreibe, sein Bedenkliches hat. Aber ich bin überzeugt, dass die Kenner jener Periode mir darin beistimmen werden. Die Nothwendigkeit genauester Einzeluntersuchung ist damit freilich nicht ausgeschlossen, sondern wird im Gegentheil nur um so dringlicher. Ich denke, sie wird zunächst die Richtigkeit meiner Ansicht, dass der italienische Text nur eine Uebersetzung des französischen sei, bestätigen und wird zugleich Gelegenheit bieten, über die Bedeutung der Schrift Einiges beizubringen.

Was meine Stellung zu den sich hier erhebenden Fragen angeht, so habe ich trotz der lebhaften Theilnahme, mit welcher ich dieselben verfolgte, lange geschwiegen und würde auch jetzt noch nicht das Wort ergreifen, wenn mich nicht ein äusserer Umstand daran erinnerte, dass es Zeit ist, zur Klarstellung der Sache beizutragen, was ich beizutragen in der Lage bin. Schon im Jahre 1877 hat der mir befreundete Heraugeber der Rivista Cristiana mich in dieser Rich-

tung zu verpflichten gesucht, und Herr Professor Möller hat den dort (S. 345) niedergelegten Ausdruck der Hoffnung seinerseits zu dem der Erwartung verstärkt (Theol. Literatur-Zeitung 1877, n. 25, Sp. 672). Inzwischen ist auch noch durch Herrn Dr. Düsterdieck (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1878, Stück 23, S. 721) am Schlusse einer Besprechung des „Sommario,“ die niemand ohne Belehrung lesen wird, die Aufforderung an mich wiederholt worden.

Ich hatte mir nun, nachdem meinerseits in der Nationalzeitung vom 18. Januar 1877 zuerst auf Comba's bevorstehenden Neudruck, sowie kurz auf die Geschichte der Schrift im sechzehnten Jahrhundert in Italien hingewiesen worden war, vorgenommen, nicht eher wieder in der Sache das Wort zu ergreifen, bis es mir möglich gewesen sein würde, eine Anschauung von der französischen Ausgabe von 1523 zu gewinnen. Vielfache Nachfragen bei den Verwaltungen deutscher, schweizerischer und französischer Bibliotheken haben mich mittlerweile constatiren lassen, dass das Exemplar des Britischen Museums wahrscheinlich das einzige jetzt noch von dieser Ausgabe vorhandene ist, und da seitens des Museums Bücher überhaupt nicht ausgeliehen werden, so musste ich warten, bis sich mir Gelegenheit zum Besuche in London selbst bieten würde. Das ist nun jüngst der Fall gewesen, und ich stehe nicht länger an, den gedachten Aufforderungen zu folgen. Ist doch noch ein Umstand hinzugetreten, der mich mahnt, nämlich das Erscheinen eines Neudrucks der „Summa“ in französischer Sprache, welcher in der rühmlichst bekannten Fick'schen Druckerei in Genf im Geschmack des sechzehnten Jahrhunderts ausgeführt worden und vor kurzem in meine Hände gelangt ist.[1]) Der ungenannte Uebersetzer — denn die Schrift ist aus dem Italienischen auf Grund der Comba'schen Ausgabe übersetzt worden — ist, soviel ich weiss, ein Baron Türkheim. Weshalb dieser treffliche Mann statt seiner Uebersetzung nicht

1) Le Sommaire de la Sainte Ecriture ou Manuel du Chrétien, traduit de l'Italien. D'après un exemplaire unique de la première moitié du XVI. siècle. Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1879. — Ich selbst beabsichtige eine deutsche Ausgabe zu veranstalten.

lieber den alten französischen Text von 1523 hat neu drucken lassen, weiss ich nicht. Die Existenz der alten Ausgabe ist ihm nicht unbekannt, wie aus seiner Vorrede S. 7 sich ergiebt. Offenbar aber hat er der Notiz in Rivista Cristiana 1877 (S. 345), in welcher Comba gestützt auf eine Angabe von meiner Seite der französischen Ausgabe von 1523 Erwähnung thut, weniger Gewicht beigelegt als sie verdient, und hält die italienische Ausgabe für das gegen jeden Einspruch gesicherte Original. Und doch erweckt schon ein Wort auf dem Titel dieser letztern selbst Bedenken und ist geeignet darauf zu führen, dass wir es bei der italienischen Ausgabe nur mit einer Uebersetzung aus dem Französischen zu thun haben. Das wird eine genauere Untersuchung zeigen. Der französische Titel lautet:

¶ La Summe de lescripture
saincte/ et lordinaire des Chrestiês/
enseignant la vraye foy Chre-
stienne; par laquelle nous
sommes tous iustifi-
ez. Et de la vertu
du baptesme/
selon la
doctri
ne
des Le-
uangile/
et des Apo-
stres. Auec une
information com-
ment tous estatz doib-
uent viure selon
Leuangile.
¶ Imprime a Basle par Thomas
Volff. Lan milcinqcens
vingt et trois.

Der Haupttitel „La Summe de lescripture saincte“ findet sich nun dem Sinne nach entsprechend auf der italienischen Ausgabe wieder. Ueber das, was er besagen

will, kann kein Zweifel sein, mag man nun „Summe“ auf der einen oder „Sommario“ auf der andern Seite als denjenigen Ausdruck nehmen, nach welchem der andere übersetzt sei. Anders aber ist es mit dem erklärenden Zusatz. Da heisst es auf dem Titel der französischen Ausgabe weiter, diese „Summe“ sei „lordinaire des Chrestiens“[1]) — was will das sagen? In der Kirchensprache kommt der Ausdruck „Ordinaire“ (nach Du Cange von dem lateinischen „ordinale“) häufig vor. Nach dem französisch-lateinischen Dictionnaire von Nancy (1740, Bd. IV, s. v.) bezeichnet Ordinaire im liturgischen Sprachgebrauch soviel wie „Directoire“ „—c'est-à-dire un livre qui apprend comment il faut réciter l'office divin et dire la Messe. On appelle aussi l'ordinaire de la Messe tout ce qui se dit tous les jours à la Messe, les prières de la Messe rangées de suite comme elles se disent.“ Diese Bedeutung von „Ordinaire“ auf unsere Stelle angewandt giebt einen guten Sinn: das Büchlein, welches der Autor vorlegt, soll den Christen (allen Christen — also auch den Laien) in ähnlicher Weise als tägliche Richtschnur dienen, wie dem Priester das „Ordinaire de la Messe“, welches ihm im Missale mitgetheilt und vorgeschrieben ist. Dieses „Ordinaire de la Messe“ ist nach unserm Dictionnaire synonym mit „Directoire“ („en terme de Liturgie, ordinaire signifie Directoire“ a. a. O.). Im Italienischen aber ist der Ausdruck „Direttorio“[2]) und nicht „Ordinario“ derjenige, welcher den oben entwickelten Begriff genau deckt; dass statt dessen das minder bedeutsame und durchsichtige „Ordinario“ gewählt ist, erklärt sich nur, wenn man Beeinflussung durch ein vorhandenes „Ordinaire“ annimmt. Untersuchen wir den Prolog der italienischen Ausgabe auf eventuelle Abhängigkeit von dem der französischen hin, so ergeben sich ebenfalls einige Anhaltspunkte. Da sind zu-

1) Nach dem Catalogue de la Bibliothèque de Mr. N. Yemenitz (Paris 1867) n. 56 erschien in Rouen gegen 1485: L'ordinaire des Chrestiens. Ich habe das Buch nicht einsehen können.

2) Vergl. Tommaseo, Vocabolario, s. v. „Direttorio = Calendario che serve di regola a' sacerdoti per la celebrazione della Messa e la recitazione dell' Uffizio.“

nächst einzelne Stellen in der italienischen Redaktion kürzer gefasst als in der französischen. Während es in der dritten Zeile des italienischen Textes (ich lege die Separat-Ausgabe, Florenz 1877, zum Grunde) heisst: „io ho cómpreso in questo libretto,“ lautet der entsprechende Passus der französischen Ausgabe: „iay (j'ai) comprins en bref en ce present livre;“ so in der neunten Zeile dort: „come siamo suoi figlioli ed eredi del regno di Dio“ — hier: „comment Dieu est notre pere et nous ses enfans et comment nous sommes heritiers du royaume de Dieu;“ ferner hat die französische Redaktion hinter dem in der folgenden Zeile befindlichen „epistres“ noch den Zusatz: „en divers chapitres les quelz sont souventefois alleguez et recitez en ce present livre.“ Diese Unterschiede in den beiden Texten sind freilich noch nicht der Art, um einen strikten Beweis für die Priorität des einen oder des andern zu ermöglichen. Von grösserer Bedeutung ist schon die Thatsache, dass in dem darauf folgenden Schlusssatze des ersten Abschnittes eine ganz verschiedene Construktion bei ähnlichem Gedankeninhalt hier und dort begegnet. In der italienischen Redaktion heisst es: „E nondimeno non bisogna lasciar le buone opere, ma bisogna sapere come e perche si debbano fare e non in quelle sperare la propria salute, ma solamente nella gratia et misericordia di Dio per Christo, pel quale ho scritto il presente libretto.“ Dagegen lautet der entsprechende Satz in der französischen Ausgabe folgendermassen: „Neanmoins quant en ce livre iescripz que dieu nous iustifie sans noz bonnes oeuures et merites, ce n'est point mon intention de desconseiller a quelcung de faire bõnes oeuures, mais mon intention est d'enseigner toutes personnes comment on doibt faire les oeuures: et quon ne se doibt point fier sur ses bonnes oeuures ne en ueller[1]) querir son salut, mais seulement en la foy en Jesuchrist et en la grace de Dieu.“ Stellt man diese beiden Sätze neben einander, so drängt sich, wie mir scheint, der Eindruck auf, dass wir es bei der italienischen Fassung mit einer solchen zu thun haben,

1) vouloir.

welche in dem Streben nach grösserer Kürze die Schärfe des Gegensatzes zum Vorhergehenden abschwächt und sich schliesslich gezwungen sieht, das „pel quale ho scritto il presente libretto" nachhinken zu lassen an einer Stelle, wo es nicht mehr passt. Das Letztere spricht gewiss nicht für die Priorität der italienischen Fassung.

Findet sich an diesen Stellen absichtliche Verkürzung des Ausdrucks in der italienischen Redaktion, so tritt an andern das Gegentheil zu Tage. Man vergleiche die beiden folgenden Stellen. Der Schlusssatz des Prologes in der italienischen Ausgabe lautet: („perchè Dio non attende alle tue opere exteriori, ma alle interiori ed alle intentioni e secreti del cuore". Die französische Ausgabe hat dagegen: „Car Dieu ne regarde point quelle chose tu faiz par dehors, mais comment tu es ordonne et dispose par dedans". Auch in diesem Falle macht zweifellos die französische Fassung den Eindruck der Originalität. Aber es kommt gerade hier ein noch gewichtigeres Zeugniss dazu. Der Prolog der französischen Ausgabe schliesst noch nicht mit diesem Satze, es folgt zunächst der ausdrückliche Zusatz: „quant ung moine ou une nonne vit bien, sa vie n'est point mauvaise". Dass ein protestantisch gesinnter Uebersetzer einen solchen Zusatz weglässt, weil er dem mönchischen Leben keinerlei Zugeständniss der Berechtigung machen will, kann nicht auffallen — und damit erklärt sich das Wegbleiben desselben in der italienischen Ausgabe hinlänglich — dass aber andererseits ein Uebersetzer aus eigener Initiative einen solchen Zusatz machen sollte, ist schwer glaublich. So spricht denn auch dies für die Priorität des französischen Textes gegenüber dem italienischen.

Und daran reiht sich nun als Schluss des Prologes der französischen Ausgabe der folgende Satz, welcher bei oberflächlicher Betrachtung geeignet scheinen könnte, unsere Behauptung, dass wir in der französischen Redaktion diejenige Fassung vor uns haben, nach welcher die italienische übersetzt sei, rettungslos umzustossen: „Mon intention", heisst es, „estoit de ne publier ce present liure

mais veu que ien suis ainsi requis ie lay translate et ay assemble les principaulx chapitres de la saincte Escripture, au prouffit de toutes personnes Chrestiennes". „Also" — wird man sagen — „damit gesteht die französische Redaction ja selbst ein, dass sie nichts als eine Uebersetzung sei — und wenn die französische Ausgabe eine Uebersetzung ist, so wird wohl die italienische das zugehörige Original sein, da sie keine Wendung wie die obige im Prolog enthält".

So schnell wird man nun doch nicht mit der Sache fertig werden. Zunächst bleiben die aus dem Wortlaute des beiderseitigen Prologs nachgewiesenen Anzeichen für Abhängigkeit der italienischen Redaction bestehen, und wir werden gleich in der Lage sein, aus dem Haupttheile der Schrift selber noch viel gewichtigere herauszuheben. Sodann würde uns aber auch nichts zwingen können, gerade auf ein italienisches Original zu recurriren — könnte sich doch die Urschrift ebenso gut noch heute verborgen halten, wie die italienische und französische Redaction so lange verborgen geblieben sind. Indem ich aber um Erlaubniss bitte, die Auseinandersetzung über diesen Schlusssatz des französischen Prologs weiter unten folgen zu lassen, an einer Stelle, wo sie grössere Bedeutung haben wird, als ihr hier schon zukommen könnte — weise ich ausdrücklich darauf hin, dass das Weglassen dieses Passus in der italienischen Redaction um so weniger befremden darf, da nicht nur diese, sondern auch eine ganze Reihe gleichzeitiger Uebersetzungen von anderen reformatorischen Schriften in's Italienische mit Absicht sich nicht als Uebersetzungen zu erkennen geben — von Luther's reformatorischen Hauptschriften aus dem Jahre 1520 bis zu Melanchthon's Loci theologici und des Urbanus Rhegius' „Alter und Neuer Lehre".

Neben denjenigen Gründen, welche aus einer Vergleichung des beiderseidigen Prologs gewonnen werden, mögen nun noch eine Anzahl von Momenten grammatischer und sonstiger Art, wie sie sich aus dem Texte selbst ergeben und wie deren auch von Düsterdieck a. a. O. S. 714f. mehrere hervorgehoben werden, uns als Hülfsbeweise die-

nen, um die Abhängigkeit der italienischen Redaction von der französischen ins Licht zu stellen. Nicht eben zu Gunsten italienischen Ursprungs spricht die Stelle S. 56, auf welche auch Düsterdieck hinweist: „wie wir glauben, dass Rom in Italien liegt". Dort hat der französische Text: „Comme nous croions que Rome est une cite en Italie, ou que Chartage a este destruicte des Romains, et ce croions nous ia soit que ne lauons point veu". Der Italiener hat sich offenbar gescheut, diese letzte Bemerkung beizufügen, obwohl der Zusammenhang sie fordert, da hier derjenige „Glaube" characterisirt werden soll, welcher nichts ist als Fürwahrhalten der Tradition. Hierher gehören auch die beiden Stellen, welche Düsterdieck nach dem französischen Texte corrigirt hat (S. 97, Z. 14 von unten; S. 83, Z. 12 von oben). Ich will nicht zu viel Gewicht darauf legen, dass in der französischen Ausgabe (Kap. 1) zweimal der Rhein erwähnt wird, während die italienische Redaction diesen Namen als ihrem Leserkreise ferne liegend einfach weglässt — aber von besonderer Bedeutung scheint mir die Thatsache zu sein, dass der Italiener ganz ruhig einen Ausdruck wiedergiebt, der nur durch Versehen des Setzers in den französischen Text gekommen ist. Es findet sich nämlich in der französischen Ausgabe Bl. LXXXVIII[b] anstatt „que les nonnes chantent en latin" der Druckfehler „que les ieunes chantent en latin" — ein Versehen, welches dann im italienischen Text in den Worten „che le giovane cantano in latino" wiederkehrt. Endlich sei noch bemerkt, dass die von Comba (Einleitung zum Florentiner Separatdruck S. XII, A. 2) als antiquirt bezeichneten und durch andere ersetzten Ausdrücke „bragare" und „bragaria" in den älteren italienischen Text aus dem Französischen gekommen sind, welches die entsprechenden Ausdrücke „braguer" und „braguerie" an den betreffenden Stellen bietet.

Nachdem so das Verhältniss der französischen und der italienischen Ausgabe unserer „Summa" klar gestellt ist, wird es an der Zeit sein, sonstige Ausgaben der Schrift zur Vergleichung heran zu ziehen. Auch die englische

Literatur des XVI. Jahrhunderts hat eine Uebersetzung aufzuweisen. Ja, die grosse Zahl der Ausgaben dieser Uebersetzung — ich habe fünf verschiedene constatirt, die wohl alle zwischen 1529 und 1548 fallen — lässt einen Schluss auf grosse Verbreitung und entsprechenden Einfluss der Schrift auch in England ziehen. Von den genannten Ausgaben sind vier durch je ein Exemplar in der Universitätsbibliothek ein Cambridge, die fünfte durch einen im Britischen Museum aufbewahrten Abdruck repräsentirt. Der Text ist, soviel ich gesehen habe, bei sämmtlichen bis auf ganz geringe Differenzen, die sich fast nur in der Schreibweise herausstellen, der nämliche. Jedoch unterscheidet sich die Ausgabe im Britischen Museum von den vier übrigen nicht allein dadurch, dass sie zahlreiche den jeweiligen Textinhalt resumirende Randnoten enthält, deren die übrigen Ausgaben, wie auch die italienische und französische, ermangeln: sondern vornehmlich noch dadurch, dass in ihr die Kapp. 17—21 vollständig fehlen, so dass die beigefügte „Table of the Chapters in generall“ statt 31 nur 26 Kapitel aufweist. Diese Ausgabe trägt das Datum M. D. XLVIII, ist also im zweiten Jahre der Regierung Edward's VI. gedruckt. Ihr Herausgeber hält es offenbar nicht mehr für nöthig, die in jenen fünf Kapiteln enthaltenen Betrachtungen über das Mönchswesen und Warnung vor übereiltem Eintritt ins Kloster beizufügen.

Die älteste unter diesen englischen Ausgaben und zweifellos überhaupt die erste, welche in England erschien, befindet sich unter den vier Cambridger Exemplaren. Sie ist in Sedez gedruckt mit halbgothischen Lettern, besteht aus 128 unpaginirten Blättern mit der Signatur Aii bis Qii und hat den folgenden Titel: „The sum | me of the holye scripture, | and ordinarye of the Chrysten teachyng | the true Christen faithe, by the which we | be all iustified. And of the vertue of bap- | tesme, after the teaching of the Gos | pell and of the Apostles, wi- | th an informacyon howe | all estates shulde ly | ve accordynge | to the Gos- | pell. | + | Anno. M.CCCCC.XXIX. | ♣ |

Die Titel der drei übrigen Cambridger Exemplare

stimmen im Wortlaut genau mit diesem überein. Sie sind offenbar nur Abdrücke dieser Uebersetzung. Zwei von ihnen sind auch in Halbgothisch, das dritte mit Ausnahme des Titels in Antiqua gedruckt. Eine bemerkenswerthe Verschiedenheit zeigt sich nur darin, dass das Exemplar von 1529 in seiner „Table of the Chapters in generall" den Inhalt der fünfzehn ersten Kapitel nur summarisch angiebt (The first fiftene chapters be of the baptesme and of the faith), und dann von Kap. 16 bis Kap. 31 den Inhalt spezificirt, während die „Tables" der drei übrigen Cambridger Exemplare für jedes einzelne Kapitel den Inhalt angeben. Der Prolog entbehrt in allen diesen englischen Ausgaben, gerade wie in der italienischen, des letzten Satzes der französischen, und endigt bei jeder einzelnen: „When a mōke or a nonne lyveth well, the life is not evyl."

Den Wortlaut des Textes der englischen Ausgaben in seinem Verhältniss zu der französischen und italienischen hier genauer zu vergleichen, würde uns zu weit führen. Ich beschränke mich darauf, zwei Punkte hervorzuheben. An der Stelle Kp. XX (ital. Ausg. S. 83) wo der italienische Uebersetzer, wie Düsterdieck ihm nachweist, in wunderlichem Missverständniss aus „luz" = „luths" = „Lauten" nichts Geringeres als „lupi" = „Wölfe" macht, hat die englische Uebersetzung das richtige Wort (for if singing without understōding pleased God, the birdes, lutes, herpes and other instruments ....). Ferner an einer Stelle im dritten Kapitel (ital. Ausg. S. 15), wo die Sucht nach übermässiger Kürze den italienischen Uebersetzer verleitet hat, sich in solcher Weise zu fassen, dass der Gedanke in nicht geringem Grade missverständlich wird (s. u. S. 157) ist die englische Uebersetzung, welche genau den Gedankengang des französischen Textes wiedergiebt, ganz klar. Das zeigt zur Genüge, dass wenigstens der italienische Text nicht derjenige gewesen, nach welchem der englische Uebersetzer gearbeitet hat.[1])

1) Das in dem italienischen Neudruck S. 97 Z. 14 v. u. fehlende „non" steht nicht allein in der französischen, sondern auch in den englischen Ausgaben, findet sich übrigens auch in dem Züricher Exemplar der italienischen.

Und wer war nun dieser Uebersetzer und welchen Text hat er vor sich gehabt?

Auf beide Fragen giebt Antwort A. Wood in Athenae Oxonienses, 2. Aufl. London 1721: About which time (d. h. Wolsey's Fall) he (d. h. Simon Fish) translated from Dutch into English „The summ of the Scripture", which was also published and well approved (Bd. I, S. 26). Das „well approved" kann freilich wie aus Strype, Ecclesiastical Memorials I, 1, S, 255 (Oxford 1822) hervorgeht, nicht Anspruch darauf machen, das allgemeine Urtheil wiederzugeben: wird doch unter den von den Synoden der Jahre 1529 und 1530 verbotenen Schriften auch „The Sum of the Scripture" genannt! Offenbar ist darunter diejenige Ausgabe gemeint, von der oben nach dem Cambridger Exemplar der genauere Titel gegeben ist. Die Bibliotheca Britannica von Watt wiederholt die Angabe von Wood, diese Uebersetzung sei „from the Dutch" angefertigt. Und so sehen wir uns denn veranlasst, abermals von einer andern Ausgabe unserer Schrift zu reden.

In der That — es existirt auch eine niederländische (holländische) Ausgabe der „Summa". Ihr Titel war mir zuerst aus dem Katalog der Serrure'schen Bibliothek, die 1872 öffentlich verkauft worden ist, bekannt geworden (Th. I, S. 34). Es ist mir dann gelungen, Exemplare von zwei Ausgaben aufzufinden. Der Titel der älteren (vom J. 1526 datirten) Ausgabe lautet folgendermassen: SVMMA DER | GODLIKER | SCRIFTVREN | oft een duytsche The(o)logie, leerend | ē̄n onderwysende alle menschē, wat dat | Christen gheloue is, waer doer wij alle | gader salich wordē, ē̄n wat dat doop- | sel beduyt, na die leeringe des | heylighen Euangeliis, | ē̄n sinte Pauwels Epistolen. | No wederom zeer neerstelick | ghecorrigeert. | 1526 | Der Titel hat eine steife architektonische Bordüre, auf deren unterer Leiste drei Männer sichtbar sind, ein König, ein Bauer und ein Ritter oder Bürger, welche je ein Buch in der Hand halten und darauf hinweisen — offenbar eine Anspielung darauf, dass durch die gegenwärtige Schrift die Bibel allen Ständen nahe gebracht sei. Abgesehen von der Angabe

des Jahres enthält weder das Titelblatt noch der Text eine Andeutung über Verfasser oder Ort und nähere Umstände des Druckes. Nur soviel lässt sich aus dem Zusatze auf dem Titel (Nu wederom .. ghecorrigeert) schliessen, dass wir in dem Exemplar von 1526 nicht ein solches von der ersten Ausgabe der Schrift in holländischer Sprache vor uns haben. Was den Inhalt des nicht paginirten in Octav gedruckten Büchleins (Sign. B—Kiii) angeht, so stimmt derselbe im Allgemeinen genau mit dem der französischen Ausgabe überein; nach dem Prolog folgen auch hier einunddreissig Kapitel, genau dieselben Gegenstände wie dort und in der nämlichen Reihenfolge behandelnd. Allein es treten auch wieder eigenthümliche Verschiedenheiten von der französischen Ausgabe zu Tage.

Zunächst ist hinter dem Prolog, der genau in der Weise wie der Prolog der französischen Ausgabe schliesst, eine „Tafel van den Capittelln int generael" eingeschoben, welche gerade wie die der oben verzeichneten englischen Uebersetzung von 1529 den Inhalt der ersten fünfzehn Kapitel nur summarisch angiebt, um dann die Ueberschriften von Kap. XVI — Kap. XXXI einzeln folgen zu lassen. Das deutet allerdings darauf hin, dass die englische Uebersetzung, wie dies auch Wood und Watt behaupten, nach dem holländischen Text gemacht worden ist, mit dem sie auch im Wesentlichen genau übereinstimmt. Freilich, der Titel jener englischen Ausgaben ist nicht nach dem uns vorliegenden der holländischen, sondern giebt den Wortlaut wie ihn der französische Titel hat, wieder — so dass wir annehmen müssen: dem englischen Uebersetzer hat eine Ausgabe vorgelegen, welche einen Titel trug, der mit dem Titel der französischen übereinstimmte. Ein solcher Titel, bei dem übrigens der Hauptbegriff — Summa der Heiligen Schrift — der nämliche blieb, kann sehr wohl auf einem früheren Drucke der holländischen Ausgabe gestanden haben, wie dies durch das Folgende wahrscheinlich gemacht wird. Die holländische Ausgabe von 1526 hat zweierlei Zusätze resp. Ergänzungen, die sich weder in der französischen und italienischen, noch in einer der

englischen Ausgaben finden. Zunächst auf sieben Blättern bei fortgehender Signatur, also gleichzeitig gedruckt: „Dat Testament Jesu Christi, dat men tet noch toe die Misse ghenoemt heeft“ — ein Formular für Vorbereitung zum Abendmahl und für dessen Feier in der Gemeinde, welches mit unserer Schrift in direktem Zusammenhange nicht steht und von Oecolampadius herrührt. Sodann in derselben Ausstattung gedruckt: „Dat | Ander deel vā | die Summa der Godlyker scriftu- | ren oft duytscher Theologien, allē Christen | menschen zeer van noode ēn profitelick, Lee- | rende van die Gheboden Gods ende Ghe- | boden ende Raden der menschen. | Psal. XVIII. | ☾ Die onbeulecte wet des Heeren, is bekee | rende die zielen, Die getuygnisse des | Heeren is ghetrouwe, verleenen- | de wijsheyt den cleynen.“ Eine architektonische Bordüre umgiebt auch diesen Titel; auf ihrer unteren Leiste sind drei weibliche Figuren — Glaube, Liebe, Hoffnung — dargestellt. Dieser „andere Theil der Summa“ nimmt nun an zwei Stellen ausdrücklich auf unsere Schrift als „ersten Theil“ Bezug, und zwar will er, wie dies auch sein Titel sagt, eine praktische Ergänzung zu dem schon fertig vorliegenden „ersten Theil“ bilden. So heisst es auf dem drittletzten Blatte dieses „zweiten Theiles“ (GgII): „Ende daerom heb ick dat eerste boeck ghescreuen, niet van die gheboden Gods, maer van die weldaden Gods, ende van dat ghelooue. Ende daer heb ick v gheseyt, dat ghi seker ghelouen sult, dat ghi kinderē Gods zijt ... Ende daer om wilde ick oeck laetst van die gheboden scriuen, Want ghi moet eerst ghelouen, ende uit dat ghelooue lief hebben, ende dan uit liefde arbeyden“. Und kurz vorher bei der Erklärung des sechsten Gebotes sagt der Verfasser: „Ende ick wilde dat daer nyemant en ware, hi en leerde een ambacht (= Handwerk), al waer hi oec noch so rijk, om saeken wille, daer ick int laetste van dat eerste boeck af gheseyt hebbe“. Damit verweist er auf die entsprechende Ausführung in Kap. 23 unserer Schrift zurück.

Wenn nun die Sache so lag, dass unsere Schrift nachträglich eine Ergänzung erhielt von solcher Bedeutung

dass dieselbe einen besonderen Theil bildete, mochte sich derselbe auch innerlich und äusserlich noch so enge an die ursprüngliche Schrift anschliessen, so ist die angedeutete Modificirung des Titels nicht allein erklärlich, sondern musste sogar geboten erscheinen. Durfte doch jetzt, wenn der zweite Theil von den „Geboten Gottes und den Geboten und Rathschlägen der Menschen“ handeln wollte, der erste Theil seinem Charakter gemäss nur das Eine als Hauptsache hervorheben, dass er „alle Menschen lehrt, was der Christenglaube ist, durch den wir alle selig werden, und was die Taufe nach der Schrift bedeutet“ und demgemäss die Andeutung der praktischen Ausführung am Schluss unterlassen.

Es wird dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, dass mit dem Augenblicke, wo die holländische Ausgabe auf den Plan getreten ist, die Frage nach der Herkunft unserer Schrift eine neue Wendung erhalten hat. Resumiren wir kurz die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung. Ausgaben in vier Sprachen kamen überhaupt in Betracht. Da ist denn zunächst nachgewiesen worden, dass die italienische Ausgabe keinen Anspruch darauf erheben kann, das Original zu sein; es kann vielmehr nach unseren Darlegungen kein Zweifel darüber obwalten, dass sie eine Uebersetzung und zwar eine auf Grund des französischen Textes gemachte ist. Zweitens die englische. Dass diese auch Uebersetzung und zwar eines holländischen Textes ist, wird ausdrücklich überliefert und ergiebt sich auch aus der Vergleichung des beiderseitigen Wortlautes. Nur das ist mit Rücksicht auf die Verschiedenheit des Titels festzuhalten, dass die englische Uebersetzung nach einer holländischen Ausgabe angefertigt ist, welche älter war als diejenige, welcher das Exemplar von 1526 angehört.

So bleiben also noch zwei Ausgaben auf dem Kampfplatz: die französische und die holländische — zwischen diesen beiden wird die Entscheidung fallen müssen. Und da darf uns denn — das sei zunächst ausdrücklich constatirt — niemand die Spitze, welche wir aus dem frühen Erscheinen des Traktates überhaupt (1523) gegen seine

Provenienz aus Italien wandten, auch gegen eine Provenienz desselben aus Frankreich richten wollen. Warum sollte nicht ein Farel sie damals geschrieben haben, oder ein François Lambert aus Avignon, der 1522, nach einem ähnlichen Kampfe wie Luther ihn durchgekämpft, sein Kloster verliess, um bei Zwingli, bei den Baseler Reformatoren und endlich im Januar 1523 bei Luther und den Wittenbergern selbst sich über die „Neue Lehre“ zu unterrichten — warum sollte er nicht eine solche Schrift für seine Volksgenossen verfasst und von Basel aus in Frankreich haben verbreiten lassen? Sagt doch der Verfasser der „Summa“ ausdrücklich, dass er seine Arbeit gethan habe zum Nutzen aller derer, die nicht selbst die Schrift lesen und aus ihr die Hauptlehren des christlichen Glaubens schöpfen können — und hören wir andrerseits doch in den von Schelhorn (Amoenit. liter. III., Frankfurt und Leipzig 1730) mitgetheilten Briefen Lambert's diesen Mann selbst in der ersten Hälfte des Jahres 1523 darüber berichten, dass er mit Herausgabe populärer Schriften in französischer Sprache beschäftigt sei, um die reformatorische Lehre in seinem Vaterlande zu verbreiten. Ja, man könnte noch einen Schritt weiter gehen und etwa aus einer der bekannten Schriften Lambert's aus jener Zeit — z. B. den „Evangelici Commentarii in Minoritarum Regulam“ von 1523, oder den etwas späteren 385 Paradoxa der „Farrago omnium fere rerum Theologicarum“ — nachweisen, dass die Grundanschauungen unserer „Summa“ mit den Lehren jener Schriften übereinstimmen, so dass sich daraus ein drittes Argument für die Autorschaft Lambert's ergeben würde.

Aber daraus positive Folgerungen in Bezug auf die Herkunft der „Summa“ ziehen wollen — das hiesse doch allzu eilig verfahren. Zunächst erhebt ja die holländische Ausgabe mit Recht den Anspruch, in ihrem Verhältniss zu der französischen genau geprüft zu werden. Schon durch das Jahr ihres Erscheinens kommt sie der französischen am nächsten, zumal wenn man in Betracht zieht, dass das uns zugängliche Exemplar nicht der ersten, sondern

einer späteren Ausgabe angehört. Ueber die Verschiedenheit der beiderseitigen Zusätze zum Haupttitel glaube ich das Nöthige oben gesagt zu haben; denn was in dieser Beziehung für das Verhältniss zwischen dem Exemplar von 1526 und den englischen Ausgaben gilt, das würde ohne weiteres auch für das Verhältniss desselben zur französischen Ausgabe massgebend sein, mag man nun diese oder die holländische für das Original halten, oder etwa glauben auf eine beiden gemeinsam zum Grunde liegende Urschrift zurückgehen zu müssen.

So stellen wir denn zunächst die Frage, ob der beiderseitige Prolog Anhaltspunkte bietet, um Abhängigkeit der einen Redaction von der andern ins Licht zu stellen. Bei genauer Vergleichung ergeben sich die folgenden Verschiedenheiten. Wo der französische Text auf Bl. III Z. 11 v. oben hat: „Tout mon bien appartient a dieu" — da setzt der holländische noch hinzu: „alle myn quaet (=Böses) behoort my toe". Die darauf folgende Bibelstelle am Rande (Es. LXIIII) citirt die betreffende Stelle mit dem Wortlaute der Vulgata. Auf Bl. IV[a] heisst es in der französischen Ausgabe von Abraham: „que par la foy il a este iustifie et a acquis salut" — während die holländische kurz sagt, dass „hi doer zijn geloue salich is gewordē". Das auf Bl. V[a] beigefügte Citat am Rande (Luc. XVII) bleibt in der holländischen Redaction weg; ebenda schreibt der Apostel Paulus „tot den Grieckē" statt „aux Corinthiens". Der Schluss des Prologs dagegen stimmt beiderseits überein, auch in den beiden letzten Sätzen, von denen bemerkt wurde, dass und wesshalb sie in der italienischen Uebersetzung ausgelassen worden sind. Der Wortlaut des Schlusssatzes in dem Prolog der französischen Ausgabe ist oben (S. 134) mitgetheilt worden. Der Schlusssatz der holländischen lautet: „Mijn meyninge was | dit boeck niet uit te sendē | maer wāt dat so vā mi begheert is | so heb ick dat ouergeset | ēn die principale capittelen uiter heyliger scriften hier in verghadert | tot profijt van alle kersten menschen." Das heisst: „Meine Absicht war nicht dieses Buch zu veröffentlichen: da dies aber so sehr

gewünscht wird, so habe ich es übersetzt und die Hauptlehrstücke aus der heiligen Schrift hier zum Nutzen aller Christen zusammen gestellt". Das Letztere scheint einen Widerspruch zu enthalten: wer nichts thut als eines Dritten Schrift „übersetzen", der kann doch, wenn diese nur aus den aus der h. Schrift zusammengestellten Hauptlehrstücken besteht, nicht für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, dass er diese letzteren selbst zusammengestellt habe. Diese Schwierigkeit löst sich, wenn wir unter dem „Uebersetzen" ein Uebertragen aus der eigenen (etwa lateinischen) ursprünglichen Niederschrift in das Holländische verstehen, zu dem ihn der Wunsch seiner Freunde und das praktische Interesse veranlassen, Denen, welche kein Latein verstehen und welche die ganze Schrift nicht lesen können, ihren Lehrgehalt zugänglich zu machen.

Daneben wird eine genaue, über den ganzen Text beider sich erstreckende Vergleichung nicht überflüssig sein. Der geneigte Leser, dem ich ja die Texte selbst nicht vorlegen kann, wird mir dabei das Vertrauen schenken müssen, dass ich diese Vergleichung in unbefangener Weise und ohne vorgefasste Meinung vollziehe und ihm nichts vorenthalten will, was für oder wider von Bedeutung sein möchte. Soll ich aber schon jetzt sagen, welche Redaktion mir nach Erwägung aller einzelnen Momente als die ursprüngliche erscheint, so kann ich nur die holländische als solche bezeichnen. Und das ist ein Resultat, welches ich schliesslich gegen meine ursprüngliche Ansicht gewonnen und befestigt habe. Ziehen wir zunächst das erste Kapitel zur Vergleichung heran.

In diesem finden sich nur wenig Verschiedenheiten, und wo sie vorkommen, beschränken sie sich meist darauf, dass die Fassung in der holländischen Redaktion etwas kürzer ist als in der französischen. Jedoch sind diese Kürzungen resp. andrerseits die Erweiterungen charakteristisch. Gegen Ende des ersten Abschnittes z. B. haben beide Redaktionen das Citat aus Mc. XVI: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden". Der französische Text setzt noch hinzu — „aber wer nicht glaubt, wird verdammt werden". Zu Anfang des zweiten

Abschnittes, wo davon die Rede ist, dass das Wasser des Rheines ebenso gut als Substrat bei der Taufe dienen könne, wie geweihtes Wasser, und wo dabei auf das Beispiel der Taufe des Kämmerers durch Philippus hingewiesen wird, setzt der französische Text, der auch das einfache „Rhijn“ des holländischen zu „la rivière du Rhijn“ ergänzt, bei „Eunuchus“ erklärend hinzu: „le seruiteur de Candace reyne d' Egypte“, was in der holländischen Fassung nicht steht. Dieser Zusatz spricht nicht zu Gunsten der Priorität der französischen Redaktion.

Ich stelle aus dem ersten Kapitel die folgenden Sätze neben einander, bei denen sich wieder Erweiterungen im französischen Texte finden.

(1) Want Christus heeft met sinē doot teghēs dē duuel gestreden.

Car Jesuchrist a par sa mort guerroye et combattu contre le diable.

Ferner:

(2) Also dat wi niet en sullen leuē na dat leuē des werelts noch na dat leuē des vleeschs Mer wi sullē leuē als kinderē gōds, en ōs leuē sal voer god verborgē wesen.

Tellement que ne viuerons point selon la vie du monde ne selon la vie de la chair, mais viuerons cōme enfantz de dieu: et nostre vie sera abconsee devant le monde et couuerte aupres de dieu.

Endlich:

(3) .. want si en leuē niet mede na tleuē des werelts, ēn daerom haet haer die werelt, want si en behooren die werelt niet toe, als god spreect int Euangelio .... Maer want si op die vunte belouen alle die genuechte des werelts, met god te sterue, daerom wordē si vā die werelt veruolcht.

Car ilz ne viuent point comunemēt selon la vie du mōde et pourtant sont ilz hayz du mōde: car ilz ne sont point du mōde, comme dit Leuāgile en ceste maniere .... Mais pourtant quilz promettent sur les fons du bapteme de mourir auec Jesuchrist, et renoncent a toutes plaisances mōdaines, pource sont ilz persecutez du monde.

Die Neigung des französischen Textes zu derartigen Erweiterungen (n. 1 und 2), sei es dass damit lediglich ein neuer in der Richtung des Gedankens liegender Ausdruck, oder dass eine kurze Erklärung beigefügt werden soll, tritt nun durch die ganze Schrift bald mehr bald weniger zu Tage, oft in dem Umfange, dass ganze Sätze, ja selbst längere Ausführungen, zugefügt werden. Auch lässt sich an nicht wenigen Punkten die Bemerkung machen (vgl. n. 3), dass der französische Text gelegentlich corrigirt, wo der holländische etwa Worte Christi aus den Evangelien mit der Bemerkung einleitet: God spreect — und dass er überhaupt schärfer zwischen „Gott“ und „Christus“ scheidet.

Weit bezeichnender noch als diese Unterschiede sind einige fernere, die ich aus verschiedenen Kapiteln heraushebe. Im 20. Kapitel verlangt der Verfasser den Gebrauch der Muttersprache beim Singen der Horen durch die Nonnen und beim Lesen der bestimmten Abschnitte. Der französische Text besagt dazu: „Et ce leur seroit une chose beaucoup plus proffitable se elles lisoient leurs heures en langage lequel elles entendent“. Der holländische sagt an dieser Stelle ohne weiteres: „En dese menschen waert better dat si en duytsce haer getydē lasen“. Gleich darauf wiederholt sich der Fall: der französische Text will die Psalmen „en comun langage“, der andere dieselben „en duytsce“ lesen lassen. Und wiederum im 23. Kapitel empfiehlt der eine: „Mais tu leur acheteras des livres salutaires, comme les sainctz Euangiles, les Epistres des sainctz Apostres briefuement, le nouneau et le vieil testament cest a dire la saincte Bible, en lāgaige quilz puissent entēdre, et aussi ce present liure“ — wogegen der andre kurz sagt: „Mer coopt hen dē duytscē Bibel en dat heylich Euāgeliū in duytsche.“

In dem oben angeführten 20. Kapitel findet sich eine Stelle, die sich nur erklärt, wenn man annimmt, dass der französische Bearbeiter den holländischen Text vor sich gehabt und denselben missverstanden hat. Es ist dort die Rede von dem Leben der Nonnen, und über deren Neigung,

übergrossen Werth auf die Kleidung zu legen, wird Klage geführt. Der Verfasser erzählt, wie es gekommen sei, dass die Nonnen den verheiratheten Frauen gleich, Kopf und Hals verhüllen: das sei, entgegen der sonst im Alterthum bei Jungfrauen gebräuchlichen Tracht, von den Bischöfen denjenigen auferlegt worden, welche stetige Keuschheit gelobten. Der holländische Text setzt ganz richtig: „Het was in vorē tydē een wijse, dat die ioncfrouwen bloots hoofts ēn metten blooten hals te kerkē quamē" — während der Franzose, nicht beachtend, dass es sich hier um eine allgemeine Sitte und Tracht der Unverheiratheten handelt, das Wort „ioncfrouwen" in dem Sinne von „nonnen" fasst und mit „telles religieuses" wiedergiebt.

Das 21. Kapitel, welches gleichfalls von dem Leben der Nonnen handelt, hat in der französischen Redaktion die doppelte Ausdehnung von der der holländischen erhalten. Es fehlt in den letzteren der ganze zweite Theil, (welcher in der französischen Ausgabe auf Bl. XCII[b] (Mais il y a encore....) beginnt und mit dem Schluss des Kapitels endigt. Während das 21. Kapitel der holländischen Redaktion sich darauf beschränkt, die Verderbtheit des neueren Mönchthums aus dem Müssiggange und dem verweichlichten Leben in den reichgewordenen Klöstern herzuleiten, wendet sich die französische auch noch gegen die pomphafte Ausschmückung der Kirchen und stellt Betrachtungen darüber an, wie das mönchische Leben gebessert werden könne. Ob diese weitere Ausführung, die sich natürlich auch in der italienischen Ausgabe wiederfindet, für oder gegen die Priorität der französischen in ihrem Verhältniss zu der holländischen spricht, wage ich nicht zu entscheiden.

Zweifellos spricht gegen eine Priorität der französischen Redaktion die Art, wie in dem letzten Theile des 23. Kapitels der Wortlaut des holländischen Textes mehrfach ergänzt wird. Eine Nebeneinanderstellung beider wird das zeigen.

... Des heyligē daechs, so sult ghi se leerē dat auōtmal des Herē holdē ēn dat rechte	... Aux jours de festes meneras tes enfantz a leglise, et les apprendras a ouyr messe,

woort Gods hoorē, ēn vragense alsse thuys comē wat sy ontholdē hebbē en vermanēse altyt tottē rechtē christē geloue ēn liefde, als dat genoech voergeseijt is ...

et principalement le sermon. Et tu leur demanderas quant ilz seront venuz a lhostel, quelle chose ilz ont retenu du sermon, et alors tu les admonesteras a biē viure, et a mettre tuos iours toute leur esperance en dieu et de plustot vouloir mourir, que de faire quelque chose cōtre la volonte de dieu. Et leur enseigneras la Foy chrestieune selon la maniere dessus declaree ....

An diese Erweiterung schliesst sich in der französischen Ausgabe den letzten Worten zum Trotz noch eine spezielle Ausführung über dasjenige, was man den Kindern im einzelnen beibringen soll — eine Ausführung, die eine ganze Seite füllt. Dann laufen die beiden Redaktionen parallel weiter bis zu der Stelle über die Wallfahrten nach Rom und S. Jakob (vgl. ital. Ausgabe S. 96). Hier macht die französische Redaktion wieder einen Zusatz: „Car comme iay dit, ce nest tout que infidelite. Car tu as layde de dieu tout aussi prest en ta maison cōme aultre part, se tu le pries en une ferme foy“ u. s. w. Ein Zusatz ähnlicher Art, d. h. ein solcher, der auch keinen neuen Gedanken einfügt, findet sich gleich wieder, nachdem die Eltern ermahnt sind, ihre Kinder sorgfältig zu belehren, weil das der grösste Dienst sei, den sie ihnen leisten könnten — „çar en ce gist grand vertu et par ce poeut on singulierement complaire a dieu,“ setzt der französische Text wiederholend noch hinzu. Dasselbe ist auch kurz nachher der Fall (ital. Ausg. S. 97), wo die Eltern erinnert werden, sich vor den Kindern nicht betrübt über den Verlust zeitlicher Güter zu zeigen — „wāt si leeren dat aē haer olders“ = „car ilz apprennent telles choses de leurs parentz“ — wozu der französiche Text noch fügt: „Et lenfant nēsuyt riens sitost que ce quil voit faire a pere et a mere, et a tous ses parētz et amys.“

Endlich zeigt noch der Schluss des 23. Kapitels eine derartige Erweiterung, die zugleich eine eigenthümliche Forderung enthält. Dort heisst es:

(Die olders) ... makense priesters oft brengē se te clooster en helpē haer kinder aē goede dagē in haer lichaē ēn die eewige pijne aē haer ziele. Dit beclaecht oeck sinte Augustijn ....

... ils les font souuent prebstres ou religieux, et ainsi pour les pourvoir de laisement du corps, ilz sont souuent cause de la peine eternelle de lame. Car nul ne se deburoit īgerer a lestat de prebstre sil nest eslu premier a quelque office en leglise, et ce par la sainte vie que on voit quil meine. Cecy plaingt aussi sainct Augustin .....

Ich sehe davon ab, für den Wortlaut der übrigen Kapitel ähnliche Vergleichungen aufzustellen. Es möge die Bemerkung genügen, dass gerade in den späteren Kapiteln der französische Bearbeiter — so darf ich ihn jetzt wohl schon bezeichnen — mit Vorliebe die Gelegenheit ergreift, derartige Zusätze zu machen. Im übrigen bleibt das, was bei ihm Uebersetzung ist, genau und zuverlässig, nur macht es ihm mehrmals erklärliche Schwierigkeit, Ausdrücke wie „onchristen“ und dgl. wiederzugeben, und sieht er sich dann genöthigt seine Zuflucht zur Umschreibung zu nehmen.

Wenn wir nun von dem Nachweis fernerer gelegentlicher Erweiterungen und Zusätze, die inhaltlich nicht gerade von Bedeutung sind, absehen, so darf doch, ehe wir das Ergebniss resumiren, Eins nicht unberührt bleiben, schon weil es auf das Verhältniss des französischen Bearbeiters zu seiner Vorlage Licht zu werfen geeignet ist — ich meine die Art, wie er den Inhalt des 29. Kapitels bearbeitet resp. umarbeitet. Denn eine Uebersetzung des holländischen Textes ist dasjenige nicht mehr zu nennen, was wir in dem französischen an dieser Stelle und unter gleicher Ueberschrift („Von Kriegsleuten und Krieg — ob man ohne Sünde Krieg führen könne“) finden. Der holländische Text

nimmt keinen Anstand, einen Krieg, der zum Schutze Unschuldiger oder behufs Bestrafung von Missethätern unternommen wird, sogar, als „ein Werk der Gerechtigkeit und Liebe“ zu bezeichnen; nur das Eine wird den Kriegführenden eingeschärft, dass sie Gott einst Rechenschaft geben müssen von Allem, was sie gedacht oder gethan haben. Ganz anders der Franzose. Er wendet sich von vornherein gegen „plusieurs docteurs et theologiens,“ welche sagen und schreiben „que la gensdarmerie est raisonnable et bonne“ und welche sich dabei auf eine nach seiner Ansicht falsche Auslegung der Worte Johannes des Täufers an die Krieger Luc. III stützen. Er stellt dann den Täufer im Verhältniss zu Christus dar als einen Mann, der den Balken im Rohen zuhaut, worauf dann der Meister mit feineren Instrumenten die Arbeit vollendet. Wie nun die Hand sich nicht erheben dürfe gegen das Haupt, so dürfe man auch die Worte des Täufers nicht geltend machen wider die ausdrückliche Lehre Christi und des Evangeliums — „la doctrine de Jesuchrist et des apostres desprise toute guerre.“ Trotzdem will er die beiden obigen Arten von Krieg, zum Schutze unschuldig Bedrängter und zur Bestrafung der Bösen, als Nothstand gelten lassen, und damit lenkt der französische Text (Bl. CXXX iii a) auch wieder auf den Wortlaut des holländischen zurück. Es passirt dem Uebersetzer dabei freilich das Versehen, dass er die Mahnung, keinen Krieg zu führen „om et lant te vermeerderen“ — mit den Worten wiedergiebt: „pour abbaissser le payz.“ Auch flicht er noch die Bemerkung ein: „Mais sil est possible daccorder pour or ou pour argent, on le doibt faire. Car la vie du Chrestien vault mieulx que les richesses du monde.“ Im übrigen aber schliesst er sich dem holländischen Texte nun wieder an bis auf den letzten Satz, welcher folgendermassen lautet: „Nous lisons que le peuple Disrael a souuentesfois guerroye, mais leurs guerres estoient toutes figures, comme dit sainct Paul, par quoy nous est signifie que nous debuons aussi batailler, non point lung contre laultre, mais contre nous mesmes: cest a dire contre noz pechez, contre orgueil, ire, auarice, luxure, hayne, et enuie et ainsi des

aultres.“ Das ist eine Auslegung, von welcher der holländische Text nichts weiss. Im Gegentheil, dieser schliesst mit den Worten: „Wij hebben velle exempelē van Abrahā, Dauid etc. die godlic hebben ghestredē.“

Es ist klar, dass der Wortlaut, wie der französische Text ihn bietet, sich hier in einem wesentlichen Punkte zu dem holländischen im Gegensatz befindet. Dies erklärt sich, wenn man annimmt, dass der französische, wie der englische Uebersetzer gerade in diesem Kapitel einen Wortlaut vorfand, welcher dem uns vorliegenden nicht entspricht. Möglich bleibt es freilich, dass er in jener gerade um 1523 in dem Mittelpunkte des deutschen Protestantismus, in Wittenberg, lebhaft ventilirten Frage nach der Berechtigung des Kriegführens seine eigene Ansicht zur Geltung zu bringen suchte, die mit der in seiner Vorlage entwickelten nicht übereinstimmte. Daraus würde sich denn auch die in unserer Schrift sonst nicht vorkommende, mit ihrem sonstigen Zwecke als Entwickelung der blossen biblischen Lehre nicht im Einklang stehende, plötzliche Wendung des französischen Textes gegen „plusieurs docteurs et Theologiens“ sehr wohl erklären. Wir werden im zweiten Artikel auf diese Frage zurückkommen.

Und nun noch eine Bemerkung über den Titel. Das Buch will eine „Summa der Heiligen Schrift“ sein und nennt sich so — darin stimmen alle Ausgaben überein. Bezüglich der erklärenden Zusätze zu diesem Haupttitel herrscht einige Verschiedenheit. Der holländische Text fügt zunächst bei: „oft een duytsche Theologie,“ d. h. eine theologische Schrift in der für solche Gegenstände damals weniger üblichen deutschen Sprache — wie dies auch der von Luther dem ersten Druck des „Frankforters“ gegebene Titel „Ein Deutsch Theologia“ besagen will. Vielleicht liegt in diesem Zusatz zu dem Haupttitel unserer Schrift eine Beziehung gerade auf Luthers Veröffentlichung oder ihre Nachdrücke vor, die um 1520 so ungemein viel Verbreitung gefunden haben, dass Pfeiffer in dem nicht einmal ganz vollständigen Verzeichniss derselben in der Vorrede zu seiner eigenen Ausgabe der „Theologia deutsch“ nicht weniger als zwölf auf-

zählt, die zwischen 1516 und 1523 erschienen sind. Inhaltlich freilich besteht zwischen jener „deutschen Theologie“ und der unsrigen keine Beziehung. Sind dort die Grundanschauungen der deutschen Mystik, von der Vergottung und Gelassenheit, von dem innern Lichte u. s. w. die Träger der Darlegung, so bleibt unser Tractat aller Spekulation fern, um die lautere, einfache biblische Lehre aus den Quellen zu schöpfen und für das Leben praktisch nutzbar zu machen.

Der Nebentitel „eine deutsche Theologie“ findet sich nun aus naheliegenden Gründen auf keiner der Uebersetzungen wieder. An seine Stelle tritt der Zusatz „Ein Handbuch für den Christen“ — und die Uebereinstimmung aller Uebersetzungen in diesem Punkte lässt darauf schliessen, dass auch auf dem unserer Ausgabe von 1526 vorangegangen ersten Druck das entsprechende Wort sich gefunden haben wird.

Ueber die Schicksale der Ausgaben in fremden Sprachen ist bereits Einiges beigebracht worden, besonders bezüglich der italienischen Redaktion. Es sei noch bemerkt, dass diese so viel in Italien verbreitete Schrift italienisch mehrfach gedruckt worden ist. Die Ausgabe, welche Tiraboschi nach den Angaben des Chronisten Lancilllotti beschreibt („era di pagine 96 di mezzo quarto, nella prima pagina vi era l'immagine de' St. Pietro e Paolo, e poscia il titolo“), ist, abgesehen vom Titel, verschieden von dem Züricher Druck, welcher bei dem Neudruck 1877 zum Grunde gelegt wurde. Und von der Lancillotti'schen Ausgabe ist wieder zu unterscheiden eine dritte, welche Riederer (Nachrichten IV, 121; 241—243) beschreibt und eine vierte mit Erklärungen, welche Giberti herausgab. Vielleicht existirten noch mehr italienische Ausgaben — weist doch Frà Ambrosio in der oben angeführten Streitschrift auf einen Neapler Druck des „Sommario“ hin und klagt laut über die „incredibile e sfacciata presunzione degli eretici (di) assiduamente ristamparlo.“ Rechnen wir zu den sicher nachweisbaren italienischen Ausgaben des XVI. Jahrhunderts die beiden Florentiner Neudrücke hinzu, so steigt die Zahl der italienischen Ausgaben des „Sommario“ schon auf sechs. Fast

so gross ist ja auch die Anzahl der von mir nachgewiesenen englischen Ausgaben. Ueber die Schicksale unserer Schrift in Frankreich sind wir nur unvollkommen unterrichtet, über ihre Wirkung gar nicht. Sie fiel natürlich unter die strengen Censurvorschriften, wie sie 1521 durch die Ordre Franz' I. erneuert worden waren. Wie diese Vorschriften den Druck der Schrift in Frankreich selbst unmöglich machten, so werden sie auch ihrer Verbreitung von Basel aus hinderlich gewesen sein. Doch taucht ihr Name noch dreimal auf, soviel ich sehe. In den vierziger Jahren nahm die Sorbonne unsere „Summe" in ihre Verzeichnisse verbotener Schriften auf.[1]) Zwischen 1544 und 1551 wurde in Toulon unter andern ketzerischen Schriften, welche sich im Besitz des Apothekers Drilhon befanden, auch die „Summe de l'escripture saincte" mit Beschlag belegt. Das dort gefundene Exemplar gehörte jedoch nicht der Ausgabe von 1523, sondern einer solchen von 1544 an.[2]) Endlich findet sich die „Somme" auch auf dem in Toulouse 1542 oder 1548 zusammengestellten Index.[3]) Ich glaube noch wahrscheinlich machen zu können, dass die Schrift in der französischen Form in der Zeit zwischen dem Speierer und dem Augsburger Reichstage eine merkwürdige Rolle am kaiserlichen Hofe gespielt hat, muss es mir aber aus Rücksichten auf den Raum versagen, auf diesen Punkt hier einzugehen.

Denn es erübrigt mir noch ein Wort über die holländische Ausgabe zu sagen und sodann den Inhalt und die Richtung der Schrift selbst über den muthmasslichen Verfasser oder den Kreis, dem er angehört haben mag, zu befragen.

Es wurde bereits erwähnt, dass die holländische Ausgabe zwei Zusätze hat, welche den übrigen Ausgaben fehlen. Der erste Zusatz, „dat Testament Jesu Christi," ist, wie bemerkt, nicht als ein liturgisches Formular des Jo-

1) Dies geht daraus hervor, dass die Schrift auf dem Pariser Index von 1551 verzeichnet ist.

2) Vergl. Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français, 15. Sept. 1879, S. 417 und 421.

3) Ebd. 1853, S. 437ff.; 1854, S. 15ff.

hannes Oecolampadius für die Abendmahlsfeier. Was zum Abdruck dieses „Testamentes“ zugleich mit unserer Schrift veranlasst hat, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls giebt uns der Umstand, dass dieses „Testament“ zwischen dem ersten und zweiten Theil der „Summa“ eingeschoben ist, sichere Gewähr dafür, das unsere Schrift ursprünglich als selbständiges und in sich abgeschlossenes Buch erschienen und dass erst bei erneuter Herausgabe der „andere Theil“ hinzugekommen ist. Blickt doch auch der Verfasser an der bereits aus dem zweiten Theile von uns citirten Stelle auf das „erste Boeck“ als auf ein fertig vorliegendes zurück, wie er denn auch an andrer Stelle, bei Erklärung des sechsten Gebotes, direkt auf seine Ausführung im „ersten Buch“ verweist. Andrerseits aber begegnet im „ersten Buch“ keinerlei Hinweisung auf das zweite, während sich doch Gelegenheit genug geboten haben würde.

Fasst man dieses Verhältniss ins Auge, so lässt sich der Frage nach dem Verfasser wenigstens von einer Seite aus schon etwas näher kommen. Es ist klar, dass der französische Uebersetzer im Jahre 1523 von unserer Schrift nur den ersten Theil gekannt hat, wie denn auch die englische Uebersetzung den zweiten nicht kennt oder ihn absichtlich nicht berücksichtigt. Andrerseits geht aus der Signatur der Bogen unseres zweiten Theiles (Bb., Cc u. s. w.) im Vergleich mit denen des ersten (A, B, C, u. s. w.), wie auch aus dem ganz genau übereinstimmenden Papier und Druck hervor, dass der zweite Theil bestimmt war, dem ersten beigebunden zu werden — was ja auch in der Natur desselben liegt — und dass er nicht lange nach derjenigen Ausgabe des ersten Theiles, welche das uns vorliegende Exemplar repräsentirt, gedruckt worden ist. So ergiebt sich denn Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dass der zweite Theil 1526 oder nicht lange nachher geschrieben worden ist.

Und nun mögen wir an den Inhalt und an die theologische Richtung der Schrift die Frage stellen, ob sie uns einen Fingerzeig geben, der geeignet wäre, uns den Kreis, aus dem der Verfasser stammt, oder in dem er sich bei der

Abfassung bewegt, erkennen zu lassen. Da scheint es mir denn zunächst nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser klösterliches Leben nicht nur aus Beobachtung, sondern auch aus eigener Theilnahme an ihm kennt, denn er redet eingehend in nicht weniger als sechs Kapiteln davon (XVI—XXI), weiss die Bedeutung des Mönchswesens in den früheren Zeiten wohl zu schätzen (ital. Ausgabe S. 66—68), aber auch die Ursachen seines Verfalles aufzuzeigen (S. 68—70) kennt die geheimen Triebfedern, die zum Eintritt ins Kloster veranlassen (S. 76) und die erdrückende Last der Aeusserlichkeiten des mönchischen Lebens (S. 76—79) u. s. w.

Bezüglich der religiösen und theologischen Anschauungen nun, aus denen heraus dieser Mann schreibt, ist meines Erachtens von Düsterdieck a. a. O. im allgemeinen das Richtige gesagt worden. Ich hebe daraus die Hauptpunkte hervor. „Aecht evangelisch und von rein reformatorischer Kraft ist der Grundgedanke, welcher den ganzen Traktat durchzieht und auf welchen Alles abzielt, nämlich, dass das Heil der sündigen Menschheit auf nichts Anderem als der Gnade Gottes in Christo, die in herzlichem Glauben anzunehmen ist, beruht ... Wir finden in unserm Tractate Aussagen, welche nicht nur ihrem wesentlichen Gehalte nach, sondern auch durch ihre Fassung an Luthers Schriften erinnern ... Berührungen mit Luthers ersten Reformationsschriften werden wir in der mannigfachen Polemik gegen das Mönchswesen, gegen die Ueberzahl der Klöster und den Reichthum derselben, gegen die Trägheit und das unordentliche Leben der Mönche und der Nonnen, gegen alle Bettler, gegen Ablasskarten, Wallfahrten, äusserliche Gottesdienste u. dergl. erkennen dürfen... aber wir finden auch eigenthümliche Abweichungen von der Lutherischen Anschauungsweise... In Betreff der Lehrauffassung ist zuvörderst das mit besonderer Ausführlichkeit über die Taufe Gesagte hervorzuheben. Wahrhaft evangelisch und in voller Uebereinstimmung mit Luther ist die hohe Werthschätzung der in engster Verbindung mit dem rechtfertigenden, das Kindesverhältniss zu Gott bedingenden, Glauben genannten Taufe, welche insbesondere — ganz in Luthers Weise — weit über

das Mönchsgelübde gestellt wird. Aber es sind auch Züge in den Aeusserungen über die Taufe, welche theils auf die schweizerische Anschauung zurückweisen, theils an katholische Vorstellungen erinnern . . . Die Ausdrücke *segno* und *pegno*, *segnale*, *significare*, *rappresentare* kehren immer wieder, und dabei wird von vornherein nachdrücklich hervorgehoben, dass ‚das Taufwasser die Sünde nicht wegnimmt', dass das ‚geweihte Wasser der Kirche keine grössere Kraft hat als jedes andere Wasser.' . . . Neben dieser nach der reformirten Anschauung hingehenden Ausweichung von der Lutherischen Weise finden wir aber eine unmissverständliche Erinnerung an die katholische Vorstellung von dem stellvertretenden Glauben der Gevattern, der Kirche, wenn auch eine gewisse Correctur im evangelischen Sinne beigefügt wird."

Ich muss hier den Verfasser in Schutz nehmen. Durch Schuld des italienischen Uebersetzers, dessen Arbeit Düsterdieck allein im Wortlaut vor sich hatte, ist nämlich an der betreffenden Stelle der ursprüngliche Sinn ganz verdeckt worden, während er doch in der französischen klar zu Tage tritt. Der Verfasser redet von dem Taufgelübde und will die Entschuldigung nicht gelten lassen, dass man dasselbe nicht zu halten brauche, sofern man es ja als Kind nicht selbst abgelegt habe. Dagegen bemerkt er: „Oft ghi gestoruē waert doē ghi een iaer olt waert, solt ghi oec salich hebbē gewordē? ghi segt ya, doer dat gelooue mijnre peten, so seg ic weder, kent ghi dat gelooue dijnre peten so machtich, dat ghi daer doer salich hadt mogē wordē, so is tgelooue dijnre peten oec machtich v te verbindē tot dat gheē dat sy voor v belooft hebbē op verlies uwer salichkeit. Daerō moet ghi so wel holden dat v petē voor v belooft hebbē, oft ghi dat selue hadt geloeft (B iii)". Diese ursprüngliche Fassung der Stelle lässt keinen Zweifel daran bestehen, dass der Autor auch in diesem Punkte durchaus evangelisch gedacht hat. Denn nicht seine eigene, sondern des Gegners Antwort ist es, dass „er durch den Glauben seiner Pathen und der heiligen Kirche selig geworden sein würde" —, und ohne die Richtigkeit dieser Ansicht prüfen zu wollen, greift

der Verfasser nur das Geständniss auf, es sei „dat gelooue dijnre peten so machtich,“ um den Gegner darauf hinzuweisen, dass der Glaube der Pathen dann auch für ihn selbst verbindlich sein müsse.

Somit haben wir in dem Verfasser der „Summa“ einen Mann vor uns, der in allen entscheidenden Punkten der Lehre und des Lebens evangelisch gesinnt ist. Aber er gehört, wie uns die Schlussbemerkung, die der zweite Theil enthält, deutlich erkennen lässt, nicht allein noch der katholischen Kirche an, sondern will auch die Einrichtungen derselben, sofern es Zuchtmittel sind, keineswegs ohne weiteres beseitigen. Wie er am Schluss der Vorrede in einer von dem italienischen Uebersetzer wohl absichtlich ausgelassenen Stelle erklärt: „Wenn ein Mönch oder eine Nonne recht lebt, so ist solches Leben nicht übel“ — so geht er in einem Nachworte zum zweiten Theil noch weiter und erklärt: „Nun giebt es noch viele andere Dinge, die man in der Kirche hält, und obwohl man allerdings, wie ich auch gesagt habe, dazu nicht unter Todsünde verpflichtet ist, so sollte man sie doch, da sie einmal von der heiligen Kirche in guter Absicht eingesetzt sind, auch halten — z. B. beichten gehen, die Festtage halten, Almosen geben, das Sakrament geniessen u. dergl., wie man es jetzt in der Christenheit hält.“

Die Reserve, welche der Verfasser sich in diesen praktischen Fragen auferlegt, wird einen wichtigen Fingerzeig abgeben bei dem Versuche, seine Person selbst zu eruiren. Ich selbst kann dieser Frage hier nicht mehr nachgehen, sondern muss die ziemlich weitläufigen Untersuchungen, in die uns dies führen wird, einer gesonderten Darstellung vorbehalten. Vorläufig mag es genügen, dass wir das Verhältniss der verschiedensprachigen Ausgaben zu einander festgestellt, deren Schicksale soweit thunlich verfolgt und die Provenienz unserer Schrift im Allgemeinen nachgewiesen haben. Zum Schluss gebe ich hier noch einige Auskunft über das Schicksal der holländischen Ausgabe, wie ich sie zum Theil dem Werke von de Hoop Scheffer über die niederländische Reformationsgeschichte entnehme.

Im Jahre 1524 wurde der Leidener Drucker Jean Zevers oder Syverts (Siverts) aus dem Lande vertrieben, weil er häretische Bücher gedruckt und verbreitet hatte. Unter diesen wird die „Summa der godliken Scrifturen“ ausdrücklich genannt. Wahrscheinlich ist dies die Ausgabe gewesen, nach welcher sowohl die französische als auch die englische Uebersetzung gearbeitet ist — nimmt man, was naheliegt, an, dass die Schrift nicht lange vorher gedruckt worden ist, so würde etwa 1523 als Jahr des Druckes sich ergeben. Zwischen dieser Ausgabe und derjenigen, welcher das Exemplar von 1526 angehört, liegt dann eine zweite, deren Titel in dem Kataloge der Serrure'schen Bibliothek begegnet, mit der Bemerkung: „Sans lieu, ni date (vers 1525), écrit très rare, imprimé par Cornelis Henrikszone, lettersnyder à Delft.“ Diese Conjektur Serrure's beruht vermuthlich auf der Bemerkung in Meulman's Bibliothek zu n. 2646, Summa der g. Scr., s. l. (Delft, Cornelis Henrickszon). Es würde sich, wenn diese Conjektur begründet ist, also in folgender Weise das Schicksal unserer Schrift gestaltet haben: 1523 oder früher ist sie zuerst erschienen und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach gedruckt von Severs in Leiden. Diese Auflage ist, als man dem Drucker den Prozess machte, soweit noch vorhanden, confiscirt worden. Henrickszon hat eine zweite veranstaltet, und wiederum ist dann 1526 eine neue durch den zweiten Theil vermehrte erschienen. Dann ist die Schrift 1557 und vielleicht 1597 nochmals herausgegeben worden, wie sich denn ihr Titel mit dieser Jahreszahl in dem Isaac le Long'schen Verzeichniss findet.

Bonn, im Mai 1880.

Zur Textkritik des Jesaja.

Von Prof. G. Studer.

Dritter Artikel.

Ein leichtes Spiel hat die Kritik, wo der Unsinn einer handschriftlichen Lesart auch dem blödesten Auge auffallen muss und daher jeder Versuch einer Verbesserung willkommen ist. Einen schwierigeren Stand hat sie dagegen, wenn eine verdorbene Stelle einen noch leidlichen Sinn gibt; die Oberflächlichkeit gleitet ohne Anstoss darüber hinweg, oder blinder Conservatismus setzt alle Advocatenkünste einer übel verwendeten Gelehrsamkeit in Bewegung, um das Urtheil des gesunden Verstandes zu verwirren, seinen Clienten gegen jede Verdächtigung in Schutz zu nehmen und seine Freisprechung zu erwirken.

Von letzterer Art ist die Stelle Jesaj. 9, 2:

הִרְבִּיתָ הַגּוֹי לֹא הִגְדַּלְתָּ הַשִּׂמְחָה

bei der man sich lediglich darum stritt, ob לֹא die Negationspartikel oder identisch, wenn nicht verschrieben, mit לוֹ sei? *Hitzig*, der die Negation festhält, gewinnt mit Ergänzung von אֲשֶׁר vor לֹא den schalen Sinn; *deren Freude du geschmälert* (aber eig. *nicht gross gemacht hast*) *die freuen sich vor dir*; und nicht besser lautet es, wenn man den Relativsatz an das Vorangehende anknüpfen wollte: *du machst gross das Volk, dem du nicht gross gemacht hattest die Freude.* Es wäre dies eine Meiosis, die einem sarkastischen Vorwurfe gleich käme. Diejenigen, welche לֹא im Sinne von לוֹ nehmen, oder mit dem Keri und guten Handschriften das Letztere in den Text setzen, mühen sich umsonst ab, den Nachdruck zu rechtfertigen, der dadurch auf das voran-

gestellte Pronomen fällt. Dagegen nahm niemand daran Anstoss, dass in dem viergliedrigen Parallelismus die zwei ersten Glieder sich dem Sinne nach nicht ebenso entsprechen wie die zwei letzten und dass, wenn von einer Vermehrung des Volkes Israel die Rede wäre, statt גוֹי eher עַם geschrieben stünde. Es liegt aber auf flacher Hand, dass גוי nur ein verschriebenes גִּיל ist, dessen ל vor dem ל des folgenden לֹא ausgefallen war; Vav wurde später eingesetzt um dem verstümmelten גי, das man doch nicht גַּי punktiren konnte, einen erträglichen Sinn zu geben. Es ist ferner klar, dass sich in den zwei ersten Gliedern die zwei Substantiva גִּיל und שִׂמְחָה ebenso gegenüberstehen, wie in den zwei letzten die ihnen entsprechenden Verba.

Ein ähnlicher Fall findet statt im folgenden dritten Vers, wo man den מַטֵּה שִׁכְמוֹ, den Stock seiner Schulter, nicht etwa für den Stock, den er auf der Schulter trug — was der leichteste aber freilich unpassende Sinn dieser Genitivverbindung wäre, erklärt, sondern in kühner Prägnanz als den Stock, der seine Schulter schlug. Es liegt aber näher מטה in מטת zu verbessern und dies für die defektive Schreibart des bei Jeremias und Ezechiel nicht seltenen מוֹטָה = מוֹט Joch zu halten. Das der Schulter aufliegende Joch bildet dann einen parallelen Ausdruck zu dem עֹל סֻבֳּלוֹ, seinem lastenden Joch. — Weil man in dem מַטֵּה שִׁכְמוֹ den die Schulter schlagenden Stock fand, so war es ferner natürlich, dass der נֹגֵשׂ בּוֹ der Treiber sein musste, der den Stock führte und damit schlug und antrieb und dabei erinnerte man an das Schicksal der Hebräer in der ägyptischen Dienstbarkeit, Ex. 2, 11. Allein zu dieser Deutung passt nicht die Constr. von נגשׂ mit בְּ und dazu steht נֹגֵשׂ, 3, 12. 14, 2. 60, 17 und sonst unzweifelhaft in der Bedeutung Herrscher[1], und die Verbindung mit בְּ beweist, dass es auch hier nicht anders zu fassen ist; שֵׁבֶט ist also nicht der Treiberstecken, sondern der Herrscherstab, das Szepter.

Dass diesen durch innere Gründe empfohlenen Verbesserungen das äussere Zeugniss der vormassoretischen

Uebersetzungen, die sämmtlich mit unserem Vulgärtexte übereinstimmen, fehlt, beweist nur wie alt diese Schreibfehler sind. Ueberhaupt müssen sich die ächten, ältesten Bestandtheile der unter Jesajas Namen publicirten Orakelsammlung in einem sehr mangelhaften und lacerirten Zustande befunden haben. Allem Anscheine nach befanden sie sich nicht in einer einzelnen, fortlaufenden Schriftrolle, sondern auf Bruchstücken einer solchen oder auf losen Blättern, die nun noch unter den Händen unkritischer Schriftgelehrten das Missgeschick hatten, dass ihr ursprünglicher Zusammenhang und ihre chronologische Folge öfters miskannt, daher Zusammengehörendes auseinander gerissen, am unrechten Orte eingesetzt, durch Flickverse übel verbunden und wie Z. B. c. 3, 1, mit Glossen versehen wurde, welche den Sinn einer Stelle ganz und gar verkannten. Oder wie anders hätte es geschehen können, dass im ersten Kapitel die allgemeine Ueberschrift der Sammlung einer Rede vorgesetzt wurde, deren Abfassung nach der in den Versen 5—9 geschilderten Lage des Landes und der Hauptstadt offenbar in eine viel spätere Zeit fällt[1], als die unmittelbar nachfolgenden Kapitel, namentlich c. 2, 6—8, voraussetzen? Oder wie hätte dem unter neuer Ueberschrift folgenden zweiten Kapitel in den Versen 1—4 ein Eingang vorgesetzt werden können, der, abgesehen von der Frage nach ihrem Verfasser sich eher als Schlusswort zum ersten Kapitel begreifen liesse? Fallen aber diese Verse weg, so wird das Abgebrochene der mit V. 6 beginnenden Rede durch den unpassenden Flickvers 5 nur mangelhaft verdeckt. Und wie unvermittelt erscheint dann das schöne lyrische Stück V. 10—21, wenn nicht allenfalls durch eine Emendation des neunten Verses ein Uebergang erzielt werden kann! Ob wir im dritten Kapitel eine fortlaufende, im Sinne zusammenhängende Rede vor uns haben, mag einstweilen dahingestellt bleiben. Auffallen muss immerhin nicht nur der plötzliche Uebergang in die erste Person in V. 2, nachdem der Satz in V. 1 in der dritten begonnen hat, sondern mehr noch, dass in diesem Verse das-

jenige als bedingungsweise zukünftig verkündigt wird, dass nämlich die Herrschaft über das Volk in Kinderhände gerathen werde, was V. 12 als faktisch bereits bestehend vorausgesetzt ist. Indessen ist hier vielleicht eine Ausgleichung möglich und über jene grammatische Anomalie mag man sich mit Hieronymus, dem sie bereits Bedenken erregte, durch die Auskunft beruhigen: „Quod Propheta juxta consuetudinem prophetalem loquente subito Deus loquitur per Prophetam ex persona sua". Desto gewisser erscheint mir aber, dass sowohl im fünften, als im zehnten Kapitel Versetzungen von je fünf Versen stattgefunden haben, die, ihrem ursprünglichen Platze zurückgegeben, den beiden Strafreden über Juda, Kap. 5, und über Israel, Kap. 9, 7 ff., erst den richtigen Schluss und die gehörige Abrundung verschaffen werden. Eine genauere Analyse der beiden betreffenden Kapitel mag diese, scheinbar sehr gewagte, Behauptung rechtfertigen.

Kap. 5, 1—7.

Die Parabel vom Weinberge, der dem Freunde des Propheten trotz aller auf ihn verwandten Mühe und Sorgfalt keine süssen Trauben, sondern nur saure Heerlinge brachte und daher schutzlos und vernachlässigt dem Vieh zur Weide und zum Zertreten preisgegeben werden soll, bietet keinerlei Schwierigkeit kritischer Art dar und ist exegetisch hinlänglich erläutert, so dass eine Uebersetzung ohne weitere Rechtfertigung für unseren Zweck genügen wird.

1. Lasst mich von meinem Freunde singen,
ein Lied von meinem Freund, das er von seinem Weinberg sang.
Ein Garten war in meines Freunds Besitze,
auf fettem Bergeshorn[1]) gelegen.

---

1) Wenn קֶרֶן in der ungewöhnlichea Bedeutung Bergspitze, oder besser isolirter Hügel, sich auch etymologisch rechtfertigen lässt, so möchte doch die Anlage eines Weingartens an solchem Orte einiges Bedenken erregen und an der Richtigkeit des Textes zweifeln lassen. Allein schon Kimchi hat richtig bemerkt, sowie Palästina als Gebirgsland zuweilen הַר, הַר נַחֲלָתְךָ, הַר קָדְשִׁי genannt wird (V. 11, 9, Exod. 15, 17, Ps. 78, 54, Deut. 3, 25), so lasse der Prophet hier

2. Und er behackte und entsteinte ihn, bepflanzte ihn mit edlen Reben,
baut' einen Thurm in seiner Mitte,
grub eine Kelter in ihm aus.
Nun hofft er, dass er Trauben trüge,
da bracht er Heerlinge hervor.

3. Und nun, Jerusalems Bewohner
und Männer Judas, sprecht im Handel
den ich mit meinem Weinberg habe, Recht.

4. Was könnt ich thun für meinen Weinberg
das ich nicht schon für ihn gethan?
Warum, da ich auf Trauben hoffte,
bracht er nur Heerlinge hervor?

5. Wohlan, ich will euch wissen lassen,
was mit dem Weinberg ich beginn'!
Fortschaffen will ich sein Gehege,
dass er dem Vieh zur Weide werde,
einreissen will ich seine Mauer,
dass er zertreten werd' von Füssen.

6. So will ich ihm den Garaus machen.
Geschneitelt wird er nicht und nicht behackt,
dass Dorn und Distel auf ihm wachsen;
und auch den Wolken gab ich Auftrag,
dass sie nicht Regen auf ihn senden.

7. Der Weinberg Jahve's, Herrn der Heere,
ist Israel; die Männer Juda's
sind eine Pflanzung seiner Lust.
Er harrete auf Recht, und siehe, Blutthat,
auf Rechtlichkeit, und siehe, Hülferuf![1])

Es folgen nun sechs Strophen von ungleicher Verszahl ieweilen mit הוֹי beginnend, in welchen über diejenigen im Volke Wehe gerufen wird, die durch verschiedene Ueber-

---

Gott seine Weinpflanzung, das Volk Israel, auf fruchtbarer Bergeshöhe anlegen.

1) Der Satz ist mit dem explicativen כִּי eingeführt, das hier etwa unserem **nämlich** entspricht. Die verschiedenen Versuche, die Paronomasie in den Wörtern מִשְׁפָּט — מִשְׂפָּח, צְדָקָה — צְעָקָה im Deutschen wiederzugeben, s. bei E. Meier (Der Proph. Jes. 1850), S. 51. Ich habe verzichtet, diese Reimereien durch eine neue zu vermehren.

tretungen des göttlichen Gesetzes das angedrohte Strafgericht herbeiziehen und nothwendig machen. Es ist dies aber nicht so zu verstehen, als ob die gerügten Sünden sich die einen bei diesen, die anderen bei jenen Individuen fänden, sondern die hier aufgezählten verschiedenen Arten theokratischer Vergehen fallen wohl mehr oder weniger alle einer und derselben Classe zur Last, nämlich den Volksältesten und hohen Staatsbeamten (זְקֵנִים und שָׂרִים), welchen der Prophet c. 3, 14 die Verwahrlosung und Missleitung des ihrer Pflege anvertrauten Volkes Gottes, des Weinberges Jahves, zum Vorwurf gemacht hat. — Der Uebergang von der Parabel v. 1—7 zu diesen einzelnen Anklagen scheint nun aber gar zu schroff und unvermittelt, und als Bindeglied würde am besten die zweite Hälfte des dritten Kapitels von v. 8—15, besonders die Verse 13—15 sich eignen, in welchen die Worte v. 14: וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם wie eine Rückweisung auf die im 5. Kap. vorgetragene Parabel lauten.

Wer nun das unbedingte Vertrauen, das er dem gottbegeisterten Seher zu schulden glaubt, auch auf die rabbinische Redaction seiner uns hinterlassenen Schriften überträgt, eine Consequenz, zu welcher das auf die Spitze getriebene protestantische Schriftprinzip nothwendig hinführt — oder wer die übel zusammenhängenden Bruchstücke seiner in diesen Kapiteln uns erhaltenen Vorträge mit den bekannten exegetischen Kunstmitteln sich zu einer ununterbrochen fortlaufenden Rede zusammengesetzt hat, der wird solchen Vermuthungen einer zersetzenden und auflösenden Kritik von vorn herein nur Misstrauen und Abneigung entgegenbringen und fürchten, es werde auf diesem Wege die seit Gesenius glücklich beseitigte, Koppische Zerstücklungsmethode durch eine Hinterthüre wieder in die Jesajanische Exegese eingeschmuggelt. Mir selbst wäre der Gedanke an die Möglichkeit einer solchen Translocation auch nicht nahe gekommen, wenn nicht gerade dieses 5. Kapitel noch weitere und zwar nicht wohl zu verkennende Spuren einer ähnlichen Versetzung an sich trüge. Es schien mir daher nicht ausser dem Bereich der Möglichkeit zu liegen, dass jener

Abschnitt des dritten Kapitels, der mit den sieben vorangehenden Versen in keiner, weder grammatischen noch logischen, Verbindung steht, ursprünglich einen Bestandtheil des 5. Kapitels ausgemacht habe, wo er eine ganz passende und ergänzende Stelle einnimmt; denn einerseits motivirt er das in der vorangehenden Parabel über das Volk ausgesprochene Verdammungsurtheil durch die Klage über die allgemein verbreitete sittliche Verkommenheit, andrerseits wirft er die Schuld besonders auf die bisherigen Führer der Gemeinde und leitet damit die folgende Spezialisirung der bei den Grossen des Reichs im Schwange gehenden Laster bestens ein.

Wir tragen daher kein Bedenken, jenen muthmasslich nur versetzten Abschnitt aus dem dritten Kapitel hier einzuschalten und unmittelbar auf die Uebersetzung der 7 ersten Verse folgen zu lassen.

Kap. 3, 8—15.

8) Ja, straucheln wird Jerusalem und Juda fallen,
denn ihre Zung' und ihre Werke
sind wider Gott, dass sie empören
die Augen seiner Majestät.

9) Ihr frecher Blick zeugt wider sie, sie tragen
zur Schau, wie Sodom, ihre Sünde,
und haben dessen keinen Hehl.
Weh ihren Seelen! denn sie ziehen
sich ihnen selber Unheil zu.

10) Sagt vom Gerechten er sei glücklich:
sie essen ihrer Werke Frucht.

11) Doch weh! dem Sünder geht es übel:
denn wie er that, wird ihm gescheh'n.[1])

12) Mein Volk — ein Kind ist, das es leitet
und Weiber herrschen über es.
Dich führen deine Leiter irre
und leiten zum Verderben dich.

---

1) Es fällt mir schwer, das Silber der Gemeinplätze v. 10 und 11 für jesajanisches Gold auszugeben und ich möchte darin lieber die glossirende Hand erkennen, der wir Verse wie 2, 5 und 22 verdanken.

13) **Es stellt der Herr sich hin zu rechten,**
er steht, dass er die Völker richte.

14) **Der Herr wird zum Gericht erscheinen**
der Aeltesten des Volkes, der Obern:
Ihr habt den Weinberg mir geplündert,
der Armen Raub füllt euer Haus.

15) **Was soll's, dass ihr mein Volk zertretet,**
die Armen, weil sie arm, zu Staub zermalmt?[1]

Wie schon bemerkt, sind es namentlich die Verse 13 bis 15, die einen passenden Uebergang von der Parabel 5, 1—7 zu den folgenden Wehrufen v. 8—24 bilden und genauer bestimmen würden, an welche Gesellschaftsklasse die letzteren gerichtet sind. Freilich wird derjenige, der so gefällig und unbefangen genug wäre, der Kritik soviel einräumen zu wollen, mit Grund die Frage erheben, wodurch dann Jemand hätte versucht werden sollen, die betreffenden Verse aus ihrem natürlichen Verbande herauszureissen, um sie in einen weniger passenden Zusammenhang zu bringen? Allein muss denn Alles, was in einzelnen Wörtern oder ihrer Verbindung den Verdacht des Kritikers erregt, nothwendig auf Absicht und Vorsatz der Redactoren einer Handschrift und ihrer Abschreiber beruhen? Man muss doch in solchen Fällen auch den Zufall, den mehr oder weniger verdorbenen Zustand des Manuscriptes, den Mangel an Kritik und Verständniss bei seiner Benutzung und Herausgabe mit in Rechnung bringen. Es ist daher eine unbillige Zumuthung an den Kritiker, dass er jedesmal, wenn in der Textgestaltung einer Schrift Unordnung und Missgriffe vermuthet werden, auch die Gründe und Ursachen anzeige, welche die Verdacht erregenden Abweichungen von den Gesetzen der Logik oder Grammatik veranlasst haben möchten. Ist dies

1) טָחַן פָּנִים bildet einen Gegensatz zu נָשָׂא פָּנִים; beides bezeichnet eine parteiische Rücksichtnahme auf die Person (פָּנִים), sei es um sie zu erheben (נָשָׂא), wenn sie reich ist und den Richter bestechen kann, sei es um sie zu zermalmen (טָחַן), sie durch Verurtheilung um all ihr Eigenthum zu bringen, wenn sie arm ist und dem Richter weder nützen noch schaden kann. Vergl. דִּכָּא Prov. 22, 22. Hiob 5, 4.

möglich, so wird allerdings der Beweis, dass der Text fehlerhaft sei um so vollständiger und überzeugender sein. Aber gar oft müssen wir uns begnügen, die Thatsache an und für sich, die Wahrscheinlichkeit eines begangenen Verstosses so plausibel als möglich zu machen, ohne dass wir zugleich den Hergang, der dazu geführt hat, nachzuweisen im Stande wären. Mag nun auch in dem vorliegenden Falle die Annahme einer Versetzung der fraglichen Stelle aus dem fünften in das dritte Kapitel, weil nicht absolut nothwendig immerhin höchst problematisch erscheinen, so dürfte dagegen die Vermuthung einer anderen Versetzung aus demselben Kapitel in das zehnte umsoweniger auf Widerspruch stossen: es sind dies hier die vier ersten Verse des zehnten Kapitels, die sich ursprünglich dem v. 25 unseres fünften Kapitels angeschlossen haben müssen. Die dem v. 25 vorangehenden sechs über das sittliche und religiöse Verhalten der Reichsmagnaten ausgesprochenen Rügen und Bedrohungen lauten in der Uebersetzung folgendermassen:

Kap. 5, 8—24.

Das erste Wehe gilt der unersättlichen Gier der Reichen nach Erweiterung ihres Besitzes an Haus und Feld, sodass am Ende den Aermeren nichts übrig bleibt, als auszuwandern, vergl. Hiob, 22, 8. 24, 4, 5. —

8. Weh euch, die Haus an Haus ihr füget
und reihet Feld an Feld, dass es an Raum gebricht
und ihr allein zu wohnen kommt im Lande!

9. In meinen Ohren klingt ein Wort des Herren!
Wohl viele Häuser werden öde werden
und grosse, schöne menschenleer.

10. Denn der Ertrag von zehen Jochen Reben
wird nur ein Eimer sein,
und eines Scheffels Aussaat wird
nur einen Malter bringen.

Das zweite Wehe ergeht über das leichtsinnige in den Tag hineinleben unter Saus und Braus, ohne Beachtung der Vorbereitungen, die Gott trifft, um all dieser Herrlichkeit ein plötzliches Ende zu machen; die Folge wird

sein, dass „mein Volk,“ das Volk Gottes in Gefangenschaft wandern muss, während sein stolzer Adel in Hunger und Durst verkommen wird. Auch dieser irdischen Pracht und Lustbarkeit wird es dann ergehen, wie es in jenem c. 2, 10 angeführten Liede vom göttl. Strafgericht heisst.

11. Weh denen, die sich früh aufmachen zu jagen nach
berauschenden Getränken,
und spät am Abend noch verweilen, dass sie die Gluth
des Weins erhitz'.

12. Bei Zither, Harf' und Paukenschlag
und unter Flötenspiel und Wein sind ihre Festgelage;
doch was der Herr betreibt, das wollen sie nicht merken,
was seine Hand bereitet, nehmen sie nicht wahr.

13. Drum wird mein Volk ins Elend wandern unversehens,
sein Adel hungerleidend, seine Reichen durstverzehrt.[1])

14. Drum öffnet weit die Unterwelt den Rachen
und reisst ihr Maul in's Ungeheure auf,
und nieder fährt die Pracht, das Lärmen und Getümmel[2])
und Jeder, der sich einst daran erlustigt hat.

15. Gebeugt wird dann der Mann, der Mensch erniedrigt,
der Stolzen Blicke senken sich.

16. Und gross erscheint der Gott der Heere,
wenn er das Recht vollziehen wird;
und heilig wird der heil'ge Gott
sich durch Gerechtigkeit erweisen.

17. Dann grasen Lämmer wie auf eigener Weide,
der Fetten Reichthum zehren Fremde auf.[3])

---

1) Die Aenderung von 'מְתֵי ר in 'מְזֵי ר nach Deut. 32, 24 (Ewald, Hitzig) wird durch den Parallelismus empfohlen und die Entstehung der Textlesart findet wohl in der Seltenheit jenes Worts ihren Erklärungsgrund. —

2) Die grammatisch beziehungslosen Suffixa an den Wörtern הֲדָ׳, שְׁאוֹן הֲמוֹן scheinen den Vorausgang einer Stelle zu erfordern, in welcher nicht die schwelgerischen Magnaten wie v. 11. 12, sondern wie c. 22, die Stadt Jerusalem Subject der Rede war. Der Verdacht einer Texterweiterung durch beigefügte Reminiscenzen (v. 14 E. Meier, 15—17 Eichhorn, v. 17 Koppe) dürfte daher nicht so kurzer Hand abzuweisen sein.

3) Es ist verlorene Mühe, diesem nachhinkenden und wahrscheinlich gar nicht hierher gehörenden Verse durch Emendation seiner augenscheinlich verdorbenen Lesarten einen nothdürftigen Sinn abzuringen.

Das dritte Wehe trifft den spottenden Unglauben an eine gerechte göttliche Vergeltung. Da der Tag des Herrn, mit welchem der Prophet gedroht hatte, so lange ausbleibt, so ziehen sie ihn wie mit Stricken und, wenn er länger zögert, wie mit Wagensträngen herbei. Diese Stricke sind ihre frevelhaften Spottreden und deshalb nennt sie der Prophet Stricke des Frevels, der Nichtsnutzigkeit.

18. Weh euch, die ihr herbei die Schuld
mit Frevelstricken ziehet
und wie mit Wagensträngen eurer Sünde Sold;

19. Und sprechet: Mög' er bald was thun er will bereiten,
dass wir es seh'n! Es nahe und erfülle sich,
dass wir es durch Erfahrung wissen,
der Rath des Heiligen Israels!

Das vierte Weh straft die wissentliche Verdrehung aller sittlichen Begriffe in Wort und That.

20. Weh! die da gut das Schlechte nennen und das Gute schlecht,
die Licht in Dunkelheit verkehren und Dunkelheit in Licht,
die Bitteres für süss ausgeben,[1]) für bitter aber
Süssigkeit.

Das fünfte Weh rügt den hochmüthigen Weisheitsdünkel, der keiner Belehrung durch Andere zu bedürfen glaubt. Dass der Prophet selbst darunter zu leiden hatte, klagt er c. 28, 9 f. —

21. Weh' die sich selber weise dünken,
verständig sind in ihren Augen.

Das sechste Weh, auf welches, wie beim ersten und zweiten eine Strafdrohung folgt, klagt über die Trunksucht und Bestechlichkeit des Richterstandes. Da nämlich zwischen V. 22 und 23 kein הוֹי eintritt, so scheint

---

Seine oben versuchte Uebersetzung vertauscht das sinnlose וְחָרְבוֹת mit וְחַרְבוֹת (substantivirter Infinitiv, Amos. 4, 9, Prov. 25, 27) und גָּרִים mit גֵּרִים.

1) שִׂים לְ heisst hier, wie Hiob', 17, 12, etwas mit Worten zu etwas machen, dafür ausgeben, denn hätten sie in Wirklichkeit Bitteres in Süss verwandelt, so wäre dies nicht zu tadeln gewesen.

es, dieselbe Menschenklasse zu sein, die sich des einen wie des anderen Vorwurfs schuldig macht.

22. Weh! die da Helden sind um Wein zu saufen,
und Tapfere, um Würzwein sich zu mischen,

23. Die Schuldige frei sprechen um Bestechung,
doch was dem Rechtlichen gebührt ihm vorenthalten.

24. D'rum, wie die Feuerflamme Stoppeln frisst,
und brennend Stroh in Asche sinket,
so wird zu Moder ihre Wurzel,
und ihre Blüthe fliegt empor als Staub,
weil sie verachtet das Gesetz des Herren
das Wort des Heil'gen Israels verschmäht.

Dieses sechste Weh ist nun keineswegs von der Art, dass es etwa eine bestimmte Anzahl von Strophen, einen innerlich zusammenhängenden, etwa von Geringerem zu Grösserem aufsteigenden, oder sonst irgendwie logisch verbundenen Cyklus von Hauptgedanken zum Abschluss brächte. Den Propheten hätte nichts gehindert, in demselben Tone fortzufahren und aus dem Leben und Treiben der judäischen Hof- und Beamtenwelt noch andere Seiten hervorzuheben, die das darüber gerufene Wehe hätten begründen helfen. Die Strafverkündigung V. 24 kann nicht als Schlusswort der ganzen Strafrede betrachtet werden. Sie bezieht sich analog mit V. 9 und 13 speciell auf die vorher geschilderten Richter, welche dem Trunk ergeben, Schuldige freisprechen und Unschuldige verdammen. Warum sollten aber, wird man fragen, nicht die Verse 25—30 als ein solches gelten können? Weil die Leiter des Volks durch das schlimme Beispiel ihres Leichtsinns, ihrer Schwelgerei, ihres Unglaubens und ihrer Missachtung dessen was recht und gerecht ist, was Pflicht und Humanität von ihnen fordern, die ihnen Untergebenen von dem rechten Wege ab in die Irre leiten (c. 3, 12), so ist nun Gottes Zorn über das ganze Volk (בְּעַמּוֹ) entbrannt, und zu seiner Züchtigung wird ein ausländisches Volk herbeigerufen werden, dessen Ungestüm und furchtbarem Anprall sie nicht werden widerstehen können.

Gleichwohl trage ich Bedenken, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Verse 25—30 mit den vorangehenden Theilen des Orakels für unbedingt gesichert zu halten. Oder muss es nicht befremden, dass V. 25 nicht, wie man erwarten sollte, von einem in der Zukunft zu erwartenden, sondern von einem bereits vollzogenen Strafgerichte die Rede ist, dem, weil es seinen von Gott beabsichtigten Zweck nicht erreichte, noch ein weiteres, empfindlicheres folgen soll? Würden wohl, wenn die Judäer, nach dem Inhalte dieses Verses zu schliessen, Niederlagen erlitten hätten, nach welchen die Leichen der Erschlagenen wie Kehricht auf den Gassen lagen, Herausforderungen des göttlichen Strafgerichts, Schwelgerei und Trunkenheit, wie sie den Grossen des Reichs V. 18, 11, 22 zum Vorwurf gemacht werden, möglich gewesen sein? Dazu kömmt, dass die Schlussworte dieses 25. Verses נְטוּיָה — בְּכָל-זֹאת in Kp. 9 jeweilen als Schaltvers (V. 11, 16, 20) in einem Orakel wiederkehren, welches nicht das Reich Juda, sondern das Reich Israel zum Gegenstande hat. Beides zusammengenommen dürfte nun, wie mir scheint, wohl zu dem Schluss berechtigen, dass die fraglichen Verse 25—30 gar nicht in diese von Juda handelnde Strafrede gehören, sondern ursprünglich einen Theil des Kp. 9, 7—20 über Israel gesprochenen Orakels ausmachten. Da haben sie die, wie wir später zu zeigen suchen werden, passende vierte Schlussstrophe gebildet, die durch einen, freilich schwer zu begreifenden, Missgriff ihrem ursprünglichen Platze entrückt an ungeeigneter Stelle hieher versetzt worden ist.

Damit scheint aber eine weitere, in ihren Gründen ebenso wenig erklärliche Versetzung zusammenzuhängen. Die vier ersten Verse des zehnten Kapitels stehen nämlich mit dem folgenden Orakel gegen Assyrien ebensowenig in Verbindung, als mit dem vorhergehenden über Israel, von dem es sowohl der Form als dem Inhalte nach getrennt ist. Und es wäre dies von einem so scharfsinnigen Kritiker wie Ewald gewiss nicht verkannt worden, hätte er sich nicht durch den ihnen sehr ungeschickt angeflickten Schalt-

vers des neunten Kapitels נְטוּיָה — בְּכָל־זֹאת täuschen lassen. Eine vierte Strophe zu den drei Strophen c. 9, 7—20, wie Ewald annahm, können sie schon ihrer ganz verschiedenen rhythmischen Form wegen nicht gebildet haben. Die Zugabe jenes Refrains sollte eben nur ihren gegenwärtigen Anschluss an das vorangehende Orakel rechtfertigen. Dagegen weist ihnen ihr Inhalt augenscheinlich eine Stelle unter den Wehrufen an, die im 5. Kapitel über die judäischen Magnaten ergehen. Wie nämlich dort V. 23 die dem Trunk ergebenen Richter, so werden hier die ebenso gewissenlosen und hartherzigen Gesetzesfabrikanten angeklagt, durch eigenmächtige Vorschriften das Recht der Armen verkümmert und die Forderungen der Humanität verachtet zu haben. Es ist, um die heilige Zahl voll zu machen, der siebente Wehruf, den der Prophet zur Rechtfertigung seines früher (5, 5—7) über Juda und Jerusalem gefällten Urtheilsspruchs ertönen lässt.

Kap. 10, 1—4.

1. Weh denen, die Gesetze für den Frevel machen
   und schreiben Unrecht nieder was sie schreiben,

2. die Dürftigen vom Rechte zu verdrängen,
   zu rauben was den Armen meines Volks gehört,
   dass Wittwen ihre Beute würden
   und Waisen durch sie ausgeraubt.

3. Was thut ihr denn am Tage der Vergeltung
   beim Unheil, das von ferne kommt?
   Zu wem wollt ihr um Hülfe flehen?
   wo lasst ihr eure Herrlichkeit?

4. Es bleibt euch nur, euch als Gefangene zu krümmen,
   zu fallen als Erschlagene.

Dass diese Verse sich nur auf Judäa und seine Magnaten beziehen können, hat auch Ewald eingesehen. Um so unbegreiflicher erscheint es, dass dieselben nach der Ansicht dieses Gelehrten als vierte Strophe zu dem von Samaria handelnden Abschnitte c. 9, 7—20 gezählt und durch denselben von ihrer natürlichen Verbindung mit den ebenso durch הוֹי eingeführten Wehrufen c. 5, 8—24, nicht

etwa durch den Unverstand des Redactors, sondern nach der Absicht und dem Plane des Verfassers selbst losgerissen worden sein sollten. Die vierte Strophe des Orakels über Samaria erkenne ich dagegen vielmehr in c. 5, 25—30, und sie, deren Inhalt sich allem Anscheine nach auf Samaria oder das Reich Israel bezieht, bringt erst jenes Orakel zu einem befriedigenden Abschluss.

Um dies zu begründen, wird es nöthig sein, in dem Abschnitte c. 9, 7—20 und c. 5, 25—30 den Fortschritt der Gedanken und ihre geschichtliche Beziehung einer näheren Erörterung zu unterziehen. Die grammatisch exegetische Erklärung des Einzelnen, soweit wir damit übereinstimmen, wird dabei als bekannt vorausgesetzt.

Kap. 9, 7—11.

Strophe 1.

V. 7. Ein Wort hat wider Jakob ausgesandt der Herr
und niederfallen soll's in Israel,

8. Dass es erfahre sein gesammtes Volk,
Ephrajim und Samarias Bewohner;
dem Hochmuth und dem stolzen Sinn zuwider,
der da spricht:

9. „Es sind Backsteine umgefallen,
so wollen wir in Quadern bauen;
sind Sykomoren umgehauen,
so pflanzen Zedern wir dafür".

10. Es liess der Herr sich über es erheben
die Obersten Rezins und seine Feinde wappnet' er.

11. Aram von vorn, von hinten die Philister,
und sie verzehrten Israel mit vollem Mund.
Bei alledem wich nicht sein Zürnen
und ausgestreckt blieb noch sein Arm.

Mit V. 7 vergl. Zach. 9, 1: Die Erhebung des Wortes Gottes gegen das Land Hadrach und Damaskus ist seine Ruhestätte. — So ist hier Jakob Bezeichnung des Ganzen, des Volkes Gottes überhaupt, und Israel des Theiles, des Reiches Samaria. In V. 8 nimmt das ב vor נַאֲוַת das בְּ vor יַעֲקֹב V. 7 wieder

auf, in dem Sinn von gegen, wider und לֵאמֹר führt die folgenden Reden ein, in welchen sich eben dieser nicht zu bändigende Hochmuth Samarias ausspricht.

In V. 10 lese ich mit Ewald שָׂרֵי. Der Redactor unseres Jesaja hat, wie es scheint, nicht eingesehen, dass hier auf Zeiten angespielt wird, die dem syro-ephraimitischen Kriege vorangingen; er konnte sich daher keine שָׂרֵי רְצִין keine Feldobersten Rezin's denken, die gegen den mit ihrem Herrn verbundenen König von Israel feindselig aufgetreten wären, und so änderte er die Obersten in Feinde (צָרֵי) Rezin's um, unter welchen er die Assyrer sich vorstellen mochte; allein von diesen wird erst in der Schlussstrophe die Rede sein. Es scheint aber vielmehr die Zeit gemeint zu sein, wo der durch Jerobeams II. lange und glückliche Regierung dem Volke tiefeingepflanzte Hochmuth und das trotzige Vertrauen auf sein Glück und seine Kraft einen ersten, harten Stoss erlitt, da das von Jerobeam unterworfene Aram nach dem Tode dieses tapferen und kriegstüchtigen Regenten sich frei machte[1]) und in Verbindung mit den Philistern aggresiv und siegreich wider Israel auftrat. Die Berichte unserer historischen Bücher über die politischen Verhältnisse und Begebenheiten jener Zeiten sind bekanntlich äusserst karg und nur vermuthen lässt sich, dass dieser neue Aufschwung des damaskenischen Reiches sich an den Namen desselben Rezin knüpft, dessen Feldherren, so lange er für seine Unabhängigkeit kämpfte, feindselig wider Jerobeams Nachfolger auftraten, der aber später den Usurpator Pekach zu seinem Bundesgenossen machte und ihn während zwanzig Jahren auf seinem Throne stützte.

c. 9, 12—16.

Strophe 2.

12. Doch nicht kehrt' um das Volk zu dem, der es geschlagen,
den Herrn der Heere suchten sie nicht auf.

13. Da rottet' aus der Herr aus Israel den Kopf und Schwanz
die Palm und Bins an Einem Tag.

---

1) Wie aus der, freilich in ihrer jetzigen Lesart, offenbar verschriebenen Stelle 2. Kön. 14, 28 hervorgeht.

14. (Der Alt' und Angeseh'ne ist das Haupt,
Propheten, welche Lügen lehren, sind der Schwanz.)

15. Es waren dieses Volkes Führer Irreleiter,
und die Geführten wurden hingerafft.

16. Deshalb kann ihrer Jugend sich der Herr nicht freuen,
mit ihren Waisen, ihren Wittwen hat er kein Erbarmen.
Denn alle sind sie ruchlos, aus dem Argen,
und jeder Mund spricht Thorheit aus.

Bei alledem wich nicht sein Zürnen
und ausgestreckt blieb noch sein Arm.

In seinem Trotz und Uebermuth kehrte das Volk nicht zurück zu dem, der es geschlagen hatte, es erkannte in dem Unglück, das es betroffen hatte, nicht die züchtigende Hand des Vaters, der es von seinen Irrwegen wieder zu sich und seiner Kindespflicht zurückführen wollte, und suchte nicht seine Gnade wieder zu erlangen. Da fiel ein neuer Schlag des ausgereckten Gottesarms, der Kopf und Schwanz, Palm und Binse an Einem Tage traf, d. h. Hohe und Niedrige, Fürst und Volk. Eine ähnliche Umschreibung der Totalität s. oben c. 5, 24. Die v. 14. von diesen bildlichen Ausdrücken gegebene Erklärung ist unzweifelhaft unrichtig und stört den viergliedrigen Strophenbau. Sie stammt allen Anzeichen nach von derselben Hand, von der auch das ebenso unrichtige Interpretament c. 3, 2 in den Text gekommen ist.

Das historische Ereigniss, auf welches v. 13 angespielt wird, ist vermuthlich der Untergang der Dynastie Jehu's durch den Verschwörer Sallum, welcher den Sohn Jerobeams II, Sacharja, nach einer halbjährigen Regierung ermordete, um dann nach einem Monat selbst wieder durch die Hand Menahems, des Sohnes Gadi's, Thron und Leben zu verlieren. Die verdorbenen Texte 2. Kön. 15, 10 und 16 geben hier nur ein spärliches Licht und in dem mystischen Nebel des älteren Zacharia c. 11, den man hier auch beigezogen hat, wird ein nüchterner Mensch sich erst nicht zurechtfinden. Wir sind daher in Bezug auf eine geschichtliche Erläuterung unserer Stelle auf blosse Combinationen und Vermuthungen reduzirt.

Wie bei Juda, c. 3, 12, so wird auch bei Israel (v. 15) die Schuld an dem moralischen und politischen Verfall des Volkes (in beiden Stellen durch בלע bezeichnet) seinen Führern (מְאַשְּׁרֵי הָעָם) aufgebürdet.

C. 9, 17—20. Strophe 3.

17. Denn gleich wie Feuer brennt die Bosheit,
und Dorn und Distel zehrt sie auf,
ergreift auch das Gebüsch des Waldes;
sie wallen als Rauchsäulen auf.

18. Im Zorn des Herrn erglüht das Land,
das Volk ward wie des Feuers Speise,
der Eine schont des Andern nicht,

19. riss ab zur Rechten und blieb hungrig,
und frass zur Linken, ward nicht satt,
sie werden endlich noch verzehren
ein Jeder seines Armes Fleisch.

20. Es zehrt Manasse an Ephrajim,
Ephrajim zehrt Manasse auf,
und sie vereint sind wider Juda.

Bei alledem wich nicht sein Zürnen
und ausgereckt blieb noch sein Arm.

Durch ein neues Strafgericht des immer noch erhobenen Armes Gottes zerfleischen sie sich selbst untereinander im Bürgerkrieg. Wie um sich fressendes Feuer brennt die Bosheit; Distel und Dorn verzehrt sie und zündet das Gebüsch des Waldes an. Distel und Dorn sind ein Bild der Nichtsnutzigen und Schlechten, unter welchen sich der Zwist zuerst entzündet und sie verzehrt. Dann greift das einmal entflammte Feuer der Zwietracht weiter um sich, erfasst die Gebüsche des Waldes und endlich den Wald selbst mit seinen hohen Bäumen, so dass Dornen, Gebüsch und Bäume, d. h. alle Classen des Volkes, von den niedrigsten bis zu den höchsten, in einem gemeinschaftlichen Feuer auflodern. Dieser verderbliche innere Zwist ist aber ein göttliches Strafgericht. Durch den Zorn Gottes ist das Land in solche Gluth versetzt. — Unter einem neuen Bilde wird dann der mörderische Bru-

derzwist und die unersättliche Rachsucht der aus ihm Uebriggebliebenen, die von einem Morde zum andern drängt, der Gier eines Heisshungrigen verglichen, der rechts und links um sich frisst und verzehrt, wo er etwas findet, ohne je satt zu werden, so dass er am Ende anfängt sein eigen Fleisch abzunagen. Die sich also Verzehrenden sind nun nicht blos Einzelne, sondern ganze Stämme. In Ephrajim und Manasse, d. h. in dem diesseitigen und transjordanischen Land, — denn nicht das unbedeutendere westliche, sondern das östliche Manasse scheint hier verstanden zu sein wie Ps. 60, 9 und dann synekdochisch das transjordanische Israel überhaupt zu bezeichnen — schien der alte Bruderzwist aus den Zeiten Jephtha's (Richt. 12) auf's neue erwacht zu sein, bis sie an Juda ein für beide gemeinsames Object des Angriffs fanden. Auch dieser Angabe liegt ein geschichtliches Faktum zu Grunde, aber welches? Die historischen Bücher lassen uns hier wieder im Stich und die magere Notiz 2. Kön. 15, 23 bietet nur einen schwachen Haltpunkt, um daran eine immerhin gewagte Muthmassung zu knüpfen. Es wird dort die Ermordung Pekachja's, des Sohnes Menahems, berichtet. Der Usupator Menahem hatte sich durch schwere Geldopfer, die er seinen vermöglicheren Unterthanen auferlegte, der Asyrer erwehren und 10 Jahre lang auf dem Throne von Israel behaupten können. Indem er seine Herrschaft sterbend seinem Sohne Pekachja hinterliess konnte er sogar hoffen, eine neue Dynastie zu gründen. Allein schon im 2. Jahre seiner Regierung erlag Pekachja dem Verrathe seines ihm zunächststehenden Kriegsobersten Pekach. Wenn es nun in der angeführten Stelle 2. Kön. 15, 23 heisst, dass Pekach fünfzig Gileaditen zu Mitverschworenen hatte, so lässt sich hieraus vielleicht muthmassen, dass die Verschwörung gegen Pekachja von dem transjordanischen Landestheil ausging und dass darauf der bei Jesaja erwähnte Bruderzwist zwischen Ephrajim und Manasse Bezug nehme. Unter Pekach begannen nun, schon in den Tagen Jothams (2. Kön. 15, 37) die Angriffe der verbündeten Könige von Damask und Israel auf Juda, welche in der Zeit des Ahas einen so acuten, für den Fortbestand der davidischen Dynastie gefährlichen

Charakter gewannen, dass der junge König sich gezwungen glaubte, die Hülfe Assyriens anzusprechen (2. Kön. 16, 7. Jes. 8, 6), und in diesem feindseligen Verhalten Israels gegen den Bruderstamm lag fürwahr ein hinreichender Grund, der den Propheten zur Abfassung dieses Drohorakels veranlassen konnte.

Mag sich dies nun so oder anders verhalten, so ist jedenfalls klar, dass mit dem Schlussverse des neunten Kapitels das Orakel selbst nicht seinen Abschluss erreicht haben kann. Der immer noch ausgereckte Arm Gottes muss endlich zu einem letzten, tödtlichen Schlage auf das Haupt dieses hochmüthigen, durch keine noch so schweren Züchtigungen zu bessernden Volkes niederfallen. Dass eine 4. Strophe dieses Inhaltes nicht in den 4 ersten Versen des zehnten Kapitels, welche von Juda handeln, gesucht werden dürfe und jener Schaltvers am Ende des 4. Verses als nicht hieher gehörig zu streichen sei, ist bereits gezeigt worden. Wir wollen nun sehen, ob die Schlussverse des fünften Kapitels, welche, wie oben nachgewiesen wurde, zu dem vorangehenden Weherufen über Juda's Staatslenker nicht passen, vielleicht den vermissten Schluss zu dem Orakel über Israel darzubieten geeignet sind.

Kap. 5, 25—30. Strophe 4.

25. Deshalb ist Jahve's Zorn ob seinem Volk entbrannt,
und er holt' aus mit seinem Arm, und schlug es, dass die Berge bebten,
dass ihre Leichen wurden wie der Koth,
der mitten auf den Strassen liegt.

Bei alledem hat sich sein Zorn noch nicht gewendet,
und noch ist ausgereckt sein Arm.

26. Nun wird er fernhin ein Panier erheben
den Heiden, wird sie von der Erde Enden locken,
und sieh', sie kommen hurtig schnell daher.

27. Da ist kein Müder, keiner, der da strauchelt,
nicht schlummern und nicht schlafen sie.
Nicht löset sich der Gürtel ihrer Lenden,
an ihren Solen reisst kein Band.

28. Geschärft sind ihre Wurfgeschosse
  und ihre Bogen alle sind gespannt.
Die Hufen ihrer Rosse sind gleich Kieseln
  und ihrer Wagen Räder wie der Wind.

29. Sein Brüllen ist wie das des Löwen,
  wie junge Löwen, also schreit er auf
und packt er knurrend seine Beute,
  trägt er sie weg und niemand rettet sie.

30. Braust es dann über ihm an jenem Tag wie Meeresbrausen,
  so wird es nach der Erde blicken,
und siehe, dichte Finsterniss, nach Licht —
  es hat in ihren Nebeln sich verdunkelt.

Wenn der Schluss der dritten Strophe mit wenig Worten darauf hingewiesen hatte, wie der sich selbst zerfleischende Hader der Stämme Israels sich zuletzt auch gegen das Brudervolk Juda wandte und in der Bekämpfung desselben gemeinsame Sache machte, so mahnt nun die 4. Strophe an das schreckliche Blutbad, welches dieser sogen. syro-ephraimitische Krieg zur Folge hatte, und von welchem uns die freilich legendenhaft überlieferte, aber im Wesentlichen doch glaubwürdige[1]) Schilderung 2. Chron, 28, 5ff. Zeugniss gibt. Freilich litt nach dieser Darstellung des Chronikbuchs unter jenen Folgen weniger das siegreiche Israel als das besiegte Juda, allein, da einmal Juda, welches der Prophet bereits ähnlicher Schuld bezichtigt hat, in Mitleidenschaft gezogen ist, so erweitert sich nun sein Gesichtskreis. Der Zorn Gottes ist nun entbrannt (חָרָה אַף־יְהוָֹה) nicht allein über Israel, sondern über sein Volk im Allgemeinen (בְּעַמּוֹ) über das er bereits c. 5, 7 (יִשְׂרָאֵל וְאִישׁ יְהוּדָה) das Urtheil gesprochen hat, es sei der ausgeartete und daher der Verwüstung verfallene und preiszugebende Weinberg, den Gott zu seiner Lust gepflanzt (נְטַע שַׁעֲשׁוּעָיו) und mit aller Sorgfalt gehegt und bearbeitet hatte. Da nun alle bis jetzt angewandten Zuchtmittel nichts gefruchtet, das Reich Israel durch alle seine seit Jerobeams II. glorreicher Regierung erlittenen Verluste und inneren Umwälzungen nicht gedemüthigt, und beide Reiche, Juda

---

1) S. Graf, d. gesch. Bb. des A. T. S. 164.

und Israel, in wechselseitigem Bruderkampfe das Land mit Blut und Leichen erfüllt haben, so wird nun aus fernen Landen ein fremdes Volk als Zuchtmeister und Strafvollzieher von Gott herbeigerufen und sein von ihm schutzlos preisgegebener Weinberg abgeweidet und zertreten werden (v. 5, 6). Denn der Herr derselben hatte von ihm Recht (מִשְׁפָּט) erwartet, und siehe da Blutvergiessen (מִשְׂפָּח), er hatte auf Gerechtigkeit (צְדָקָה) gehofft, und siehe da Noth und Hülfsgeschrei seiner armen, unterdrückten Bewohner (צְעָקָה), v. 7. — So kehrt denn der Schluss der Rede wieder zu ihrem Anfang zurück und die Parabel vom Weinberge Gottes und die von ihr gegebene Erklärung und Nutzanwendung rundet sich zu einem harmonisch gegliederten Ganzen ab. —

Durch die Aufnahme von Stücken aus dem 3. 9. und 10. Kapitel ist nun diese Rede schon zu einem Umfange angewachsen, der die Länge gewöhnlicher prophetischer Ansprachen zu überschreiten scheint; zu dem könnte das Orakel über Israel c. 9, 7—20 und c. 5, 25—30 füglich als ein für sich bestehendes Stück, ähnlich dem Orakel über Assyrien c. 10, 5—34 gefasst werden, und noch wissen wir nicht, wo wir die übrigen Theile des sogen. ersten und ältesten Buches Jesajanischer Orakel, c. 1—12 unterbringen sollen, ob sie auch noch Bestandtheile jener längeren mit c. 5 beginnenden Rede oder Bruchstücke anderer, verloren gegangener Reden des Propheten sind? Von dem 7. Kapitel, das einer historischen Schrift über Jesaja entlehnt ist, sehen wir einstweilen ab, obgleich die Verse 18—25 nicht mehr einen historischen, sondern denselben prophetischen Charakter an sich tragen, den wir in den Stellen c. 3, 1—7 und 16—4, 1 antreffen. Diese an sich schon schwierige Untersuchung wird noch verwickelter durch die äusserst heikle Frage nach der Abfassungszeit eines jeden der Bestandtheile, aus welchen das Ganze dieser ersten Orakelsammlung zusammengestellt ist. Mit Benutzung der einzigen chronologischen Angaben im Anfange des 6. und 7. Kapitels darf man wol vermuthen, dass darin im Allgemeinen Reden gesammelt sind, welche Jesaja seit dem Tode Usia's und dem Regie-

rungsantritte seines Sohnes und Nachfolgers Jotam bis in die Zeiten und wahrscheinlich bis zum Tode Achas bei verschiedenen Anlässen gehalten hat. Aber bei dem Ungeschick ihrer jetzigen, Zusammengehöriges auseinander reissenden und Ungehöriges verbindenden Redaction ist es äusserst schwierig, wenn nicht unmöglich zu unterscheiden, was davon etwa einer früheren, was einer späteren Zeit angehört; und doch ist es für das Verständniss des Einzelnen nicht unwichtig, ob der Prophet ein Orakel noch bei Lebzeiten Jotams, oder erst unter Achas und ob er dasselbe in den ersten oder letzten Jahren der Regierung dieser Könige ausgesprochen habe. Ich muss die Aufgabe, in diese dunkle Materie einiges Licht zu bringen, einer späteren Zeit vorbehalten und begnüge mich jetzt nur, an einen wesentlichen Punkt zu erinnern, den man bei dieser kritischen Untersuchung nicht ausser Acht lassen darf. Wie später bei Jeremia, so hat man nämlich schon bei Jesaja zu unterscheiden zwischen Jesaja, dem prophetischen Redner und Jesaja, dem Schriftsteller. Als Redner hat Jesaja zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Anlässen Ansprachen an das Volk gehalten, die er dann später in einem gegebenen Zeitpunkte gesammelt und wie es scheint, ohne besondere chronologische Angaben in eine beliebige Ordnung und Folge gebracht und publicirt hat. Dass Jesaja die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen nicht bloss mündlich ausgesprochen, wenn die Hand Gottes ihn ergriffen hatte (c. 8, 11), sondern auch schriftlich aufgezeichnet habe, ergibt sich aus denjenigen Orakeln, in welchen er in erster Person von sich redend auftritt, wie in c. 6 und 8.

Das sechste Kapitel scheint bestimmt gewesen zu sein, dieser Aufzeichnung als Einleitung zu dienen und sollte also dieselbe als erstes Kapitel eröffnen. Jesaja erzählt darin seine Berufung zum Boten Gottes an sein Volk und der Auftrag, den er als solcher erhält, lautet dahin: er solle die Augen seiner Zuhörer blind, ihre Ohren taub, und ihre Herzen unempfindlich machen, d. h. das Volk sollte in seiner Verblendung die Zeichen des kommenden Straf-

gerichts, auf die er sie aufmerksam mache, nicht sehen, seine Ermahnungen zur Busse und Besserung nicht hören wollen und in Verstocktheit und Herzenshärtigkeit sich gegen alle Regungen des göttlichen Geistes verschliessen; und dieser traurige Zustand sollte so lange andauern, bis das Volk seiner wohlverdienten Strafe erlegen und auf einen nur kleinen Rest von Gläubigen und Gebesserten zusammengeschmolzen sein werde, aus welchen dann Gott eine neue, seinen Absichten besser entsprechende, heilige Gemeinde werde bilden können.

Diese Worte mögen von Jesaja zu einer Zeit niedergeschrieben worden sein, wo er schon seit Jahren die Erfolglosigkeit seiner Warnungen und Ermahnungen einsehen gelernt und dieselbe als göttlichen Rathschluss in der Führung seines Volkes aufzufassen sich gewöhnt hatte, wo aber auch das von ihm so vergeblich verkündigte Strafgericht bereits begonnen hatte in Erfüllung zu gehen. Denn wie wir aus c. 8, 1 und 30, 8 vergl. mit Habak. 2, 2 sehen, sollte die Aufzeichnung solcher, später durch den Erfolg bestätigter Weissagungen den Propheten sowohl als göttlichen Sendboten, der nicht blos von sich aus (מִלִּבּוֹ Ez. 13, 2), sondern im Geist und Auftrage Gottes gesprochen habe, beglaubigen, als ihn zugleich rechtfertigen gegen allfällige Vorwürfe, als hätte er nicht rechtzeitig und in treuer Ausübung seines prophetischen Dienstes vor dem Unglück gewarnt, das nun über das Volk gekommen war. So scheinen nun auch die schweren Zeiten des syro-ephraimitischen Krieges, die das Herz des Königs und seines Volkes erzittern machten, wie die Bäume des Waldes vor dem Winde beben (c. 7, 2), für unsern Propheten ein Anlass gewesen zu sein, durch Aufzeichnung und Sammlung seiner bisher gehaltenen Vorträge seine prophetische Thätigkeit in's Licht zu setzen und zu rechtfertigen. Der Zweck und die Richtung dieser Reden war aber ein doppelter gewesen. Einmal sollte der grossen Mehrzahl der von Gott abtrünnigen und seinen heiligen Geboten hartnäckig Widerstrebenden das nahe bevorstehende Strafgericht verkündet werden, das ihrem stolzen Selbstvertrauen, ihrem Leichtsinn, ihrer Schwelgerei

und der eigennützigen Härte und richterlichen Parteilichkeit, womit die Schwachen und Hülfslosen durch ihre reichen und mächtigen Oberen unterdrückt und ausgebeutet wurden, ein schnelles Ende bereiten würde. Das kleine Häuflein der Treugebliebenen, Gott und seinem Wort vertrauenden, sollte dagegen in seinem Glauben bestärkt und durch die Aussicht auf eine bessere Zeit, die nach dem alles Böse und Unreine tilgenden Strafgericht für sie eintreten werde, getröstet und vor Verzagtheit bewahrt werden; in ihnen liege der Keim zu einer regenerirten, heiligen Gemeinde Gottes, deren Beherrscher, ein gottbegnadeter Sprössling aus dem Hause Davids, alle Eigenschaften eines wahren Regenten in sich vereinigen werde.

Diese von Jesaja selbst geschriebene oder diktirte Schrift ist schwerlich unversehrt und in ihrem ganzen Umfange auf die Nachwelt gekommen. Jedenfalls herrschte in derselben von Anfang an mehr Ordnung und Zusammenhang, als ihre massoretische Redaction uns jetzt erkennen lässt. Es ist nun Aufgabe der Kritik, das Ursprüngliche, soviel dies überhaupt möglich ist, wieder herzustellen. So in Beziehung auf die Zeitfolge. Denn gewiss sind neben den leichter erkennbaren Ansprachen aus der Zeit des Ahas auch solche, ganz oder bruchstückweise, erhalten, welche in die Regierungszeit seines Vaters Jotham fallen, unter welchem Jesaja sein Prophetenamt angetreten hatte. Diese älteren Reden müssen nun bei dem Fehlen aller chronologischen Angaben aus inneren Merkmalen aufgesucht und ausgeschieden werden. Die Nothwendigkeit Versetzungen anzunehmen und damit die muthmasslich ursprüngliche Wort- und Gedankenfolge wieder herzustellen, ist schon von Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1, 330 und Propheten des A. T. 1, 184) anerkannt und ein von dem durch diesen Gelehrten vorgeschlagenen etwas abweichender Versuch dazu ist oben in diesen Blättern gemacht worden. Dass sich auch Glossen und Flickverse in den Text eingeschlichen haben und daraus entfernt werden müssen, ist wohl in weiterem Umfange vorauszusetzen, als dies bereits von Gesenius zugestanden und von seinen Nachfolgern gebilligt worden ist. Wo

endlich der Zusammenhang klafft und Lücken vorhanden sind, muss dies aufrichtig anerkannt und nicht ein Zusammenhang der Gedankenfolge durch das beliebte Mittel von zu ergänzenden, weil eben nicht vorhandenen, Zwischengedanken erkünstelt werden. Erst wenn es der Kritik gelungen sein wird, den Text unseres Propheten in einzelnen Worten sowohl, als in ihrer Verbindung zu grösseren Abschnitten in seiner ursprünglichen Gestalt und richtigen Aufeinanderfolge, so weit dies überhaupt noch möglich ist, darzustellen, wird auch die Auslegung festen Boden unter ihren Füssen und ein freies Feld vor sich haben, auf dem sie nicht mehr Gefahr läuft, Dinge zu erklären oder mit Scheingründen zu rechtfertigen, an die Jesaja nie gedacht und deren Anstoss er nicht verschuldet hat. Sind einmal so mit Hülfe von Kritik und Exegese der Wortlaut und die Meinung des Propheten philologisch sicher gestellt, so wird es erst Zeit sein, in jene mehr dem philosophischen Gebiet angehörende Krisis einzutreten, die in dem Inhalt seiner Orakel Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches zu scheiden und danach zu bestimmen sucht, was nur eine transitorische, für die Zeit und Mitwelt des Propheten geltende Bedeutung, und was dagegen für alle Zeiten und also auch für uns einen bleibenden Werth hat. Auch göttlichen Wahrheiten, sofern sie durch menschliche Organe verkündigt werden, haftet Menschliches, d. h. Vergängliches an, das, wie es in der Zeit entstanden ist, auch mit der Zeit hinfällig ist und vergeht. Eine unbefangene Prüfung und die Lehre des geschichtlichen Erfolgs zeigen uns, dass sowohl in den von unserem Propheten zu kleineren concreten Schilderungen ausgeprägten Erwartungen von den Folgen des über Juda und Israel hereinbrechenden Strafgerichts (c. 3, 1—7, 4, 1; 7, 2—25), als in seinen Erwartungen eines ewigen, sich selbst auf die Thierwelt erstreckenden Friedens, der Heimkehr aller in die näheren und ferneren Länder zersprengten israelitischen Kriegsgefangenen und der Wiedervereinigung der beiden getrennten Reiche unter dem Zepter eines alle Regententugenden in sich vereinigenden Herrschers aus Davidischem Hause in

der messianischen Zeit (c. 9, 1—7; c. 11) die lebhafte Phantasie des Propheten gestaltend und ausmalend eingewirkt hat, und dass es daher unrecht wäre, die buchstäbliche Erfüllung solcher Weissagungen in der folgenden Geschichte nachweisen oder von der Zukunft erwarten zu wollen.

Nur auf diesem mühsamen, inductiven Wege einer kritisch exegetischen Erforschung ihrer Schriften und nicht durch apriorische dogmatische Voraussetzungen werden wir ein getreues, geschichtliches Bild von der Wirksamkeit und Bedeutung der hebräischen Propheten gewinnen. Vieles ist im Laufe der Jahrhunderte zu Lösung dieser Aufgabe geleistet worden, was von der Gegenwart anzuerkennen ist, und ein Mehreres wäre noch geschehen, wenn nicht der aus dem Judenthum vererbte Aberglaube an eine unverfälschte Textüberlieferung diese Schriften so lange Zeit den allgemeinen Gesetzen und der sonst überall geltenden philologischen Behandlung der Schriften des Alterthums hätte geglaubt entziehen zu müssen. Für folgende Generationen bleibt aber zu thun noch genug übrig und obige Erörterungen sollten eben dazu dienen, das Gefühl der Nothwendigkeit von noch weiter gehenden Forschungen für den doch schon so oft und so ausführlich commentirten Propheten Jesaja anzuregen und zur Mitarbeit in diesem Bestreben aufzufordern.

Zur edessenischen Abgarsage.

Von

R. A. Lipsius.

Zu meiner Schrift über die edessenische Abgarsage bin ich Dank den freundlichen Mittheilungen von Prof. Nöldeke, Prof. Overbeck und Dr. Max Bonnet schon jetzt in der Lage, einige Berichtigungen und Ergänzungen mitzutheilen.

Irrthümlich ist der Name des edessenischen Bischofs, welcher den Scharbil bekehrte, immer Barschamia geschrieben; der Mann heisst aber Barsamja ܒܪ ܫܡܝܐ. Ferner ist der dem Ḥanan beigelegte Titel Scharîrâ, wie Hoffmann festgestellt hat, nicht Archivar, sondern Commissär.

Zu S. 26 Anm. 1 bemerkt Nöldeke: „*ἄσημον* ist schlechtweg ‚Silber‘. So haben es wenigstens die Syrer als ܣܐܡܐ sêmâ (Mischna noch אסימון); in älterer Zeit allerdings von ܐܣܡܐ ‚Geld‘ (*ἐπίσημον*) noch unterschieden, später schlechtweg ‚Silber‘. Dass gerade das entscheidende *α* unterwegs verloren gegangen, ist interessant. Auch in das Persische ist das Wort früher als sîm (Silber) übergegangen.“

S. 16 heisst es von Moses von Khorene, dass derselbe ebenso wie die Doctrina Addaei nur eine mündliche Antwort Jesu an Abgar kenne; dagegen wird S. 22. 31 gesagt, dass Moses ebenso wie Eusebius von einer schriftlichen Antwort erzählt. Beides ist gleich richtig und doch wieder gleich ungenau; nach der sowohl bei Whiston als bei le Vaillant sich findenden Unterschrift der Antwort Jesu ist dieselbe auf Befehl des Herrn von dem Apostel Thomas niedergeschrieben. Es ist also unrichtig, dass diese Fassung

der Erzählung sich erst bei Mares dem Sohne des Salomon vorfinde.

Ein anderes Versehen ist S. 72 untergelaufen, wo das Citat aus Cyrillus adv. Julianum, das ich Dr. Nestle verdanke, den Citaten aus Cyrill von Jerusalem angereiht ist. Die angeführte Schrift stammt vielmehr von dem alexandrinischen Cyrill.

Schreibfehler die bei der Correctur übersehen wurden, finden sich S. 30, wo vom Nachfolger „Abgars" statt „des Addäus" die Rede ist, und S. 41 und 42, wo statt des fünfzehnten Jahres „des Tiberius" das fünfzehnte Jahr „des Trajanus" gelesen werden muss. Ein Schreib- oder Druckfehler liegt auch vor, wenn S. 16 als das Jahr, in welchem die arabische Chronik des Barhebräus erschienen ist, 1763 statt 1663 angegeben wird.

Ueber die Zeit, seit welcher die Edessener glaubten, dass ihrer Stadt Uneinnehmbarkeit garantirt sei, bemerkt mir Nöldeke: „Praktisch wurde das freilich erst 503, wo Kavâdh vor Edessa erschien; aber nach dem grossen Kriege, der 363 endigte und jeden Augenblick wieder anfangen konnte, ja auch wirklich im letzten Viertel des 4. Jahrh. wieder gelegentlich ausbrach, konnte man leicht daran denken, dass Edessa in Gefahr kommen könne und daher eine solche Verheissung ausprägen. Für das 5. Jahrh. ist das weniger wahrscheinlich."

Vergleicht man mit dem Gesagten die von mir S. 86 Anm. mitgetheilte Notiz aus Barhebräus über die wunderbare Vereitelung der Belagerung von Nisibis unter Sapores, so wird man genau in dieselben Zeitverhältnisse geführt, welche Nöldeke für Entstehung der edessenischen Sage voraussetzt.

S. 33 wird ein völlig unbekannter Statthalter von Syrien ܐܘܠܒܝܢܘܣ Olbinus erwähnt. Nöldeke vermuthet, dass ܐܘܠܒܝܢܘܣ nur eine alte Verschreibung für ܣܒܝܢܘܣ Sabinus sei. „So vortrefflich der Text dieser älteren Sachen meist ist, so sind doch die Eigennamen zum Theil stark entstellt."

Zu dem was ich S. 46 f. 91 f. über den lebhaften Verkehr der Edessener mit der römischen Kirche zu Ende des

4. Jahrh. bemerkt habe, lässt sich auch noch die S. 8 besprochene ebensowohl aus inneren als aus chronologischen Gründen ungeschichtliche Angabe fügen, dass Serapion von Antiochia durch Zephyrinus von Rom ordinirt worden sein soll. Nöldeke bemerkt hierzu mit Recht: „Damit will doch Antiochia offenbar hinter Rom gestellt werden. Dass die Edessener gegen den von Constantinopel aus eingesetzten Patriarchen von Antiochia rebellirten, wird nicht erst in den monophysitischen Streitigkeiten begonnen haben. Beiläufig: ein terminus ad quem wird für alle diese Sachen durch das Fehlen jeder Beziehung auf diese Streitigkeiten gegeben: die Edessener waren später die ärgsten Monophysiten."

Zu der Anknüpfung an Römisches gehört auch die S. 46 ff. besprochene Sage von der versuchten Wegführung der Gebeine des Petrus und Paulus durch orientalische Männer. Mit dem von mir dort Gesagten ist jetzt auch die Ausführung bei Victor Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente (Wien 1880) S. 241 ff. zu vergleichen. Die von mir aufgestellte Ansicht, dass die damasianische Inschrift in den Katakomben von S. Sebastiano älter als die ausgebildete Sage bei Gregor dem Grossen, in den Peter-Pauls-Acten und in den Acten des Scharbil sei, findet durch die Nachweise Schultze's ihre volle Bestätigung. Den Text der Inschrift giebt Schultze in correcterer Gestalt als Gruter, indem er Vs. 2 mit der römischen Ausgabe von 1754 „limina" statt „nomina" und Z. 6 mit einigen Handschriften „descendere" statt „defendere" liest.

Zu S. 67 Anm. 1. Von dem bei Land anecdota Syriaca III, 324 abgedruckten Fragment stellt Nöldeke mir eine wortgetreue Uebersetzung zur Verfügung, die ich im Folgenden mittheile.[1])

— — — „Und sie sprach zu ihm: „wie soll ich jenen verehren, da er nicht sichtbar ist und ich ihn nicht kenne?" Als sie sich darauf eines Tages in ihrem Paradiese auf-

1) Nöldeke bemerkt mir: „die ersten $1^1/_2$ Linien lasse ich weg, da sie in der abgerissenen Gestalt keinen sichern Sinn geben".

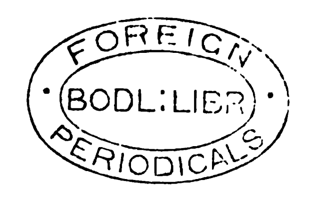
hielt und diese Dinge ihren Sinn bewegten, sah sie in einer Wasserquelle, welche sich in dem Paradiese befand, das Bild (*εἰκών*) unseres Herrn Jesus auf Leinwand gemalt im Wasser befindlich; und als sie es heraufnahm, ohne dass es nass war, wunderte sie sich und verhüllte es mit dem *φακεόλιον* [so, nicht *ποικίλη*, Gemäldehalle], das sie trug, indem sie es ehrte, und brachte und zeigte es dem, der sie zu ermahnen pflegte [martê, nicht martâ auszusprechen]. Und da blieb auch in dem *φακεόλιον* die Gestalt von dem, was aus dem Wasser genommen war, in allen (Einzelheiten). Und das eine Bild kam nach Cäsarea, eine gewisse Zeit nach dem Leiden unseres Herrn, und das andere Bild wurde da, im Dorf ܩܘܡܘܠܝܐ Komolia (?) aufbewahrt und ihm zu Ehren wurde von jener Hypatia, welche eine Christin geworden war, ein Tempel erbaut. Nach einer gewissen Zeit brachte aber ein anderes Weib vom Dorfe ܕܝܒܘܕܝܢ Dibudin (?), von welchem oben geschrieben ist, dass es zum Gebiet (d. h. zur Diöcese) von Amasia (?) gehörte, als sie dies mit Eifer erfahren hatte, auf irgend eine Weise das eine der Exemplare des Bildes von ܩܘܡܘܠܝܐ Kamolia nach ihrem Dorfe. Und man nennt es in jenem Lande *ἀχειροποίητον* „das nicht mit Händen gemachte." Und auch sie baute ihm zu Ehren einen Tempel. So war dies. Im 27. Jahre der Regierung Justinians Ind. III kam ein Heer von Barbaren nach dem Dorfe Dibudin und verbrannte es und den Tempel und führte das Volk gefangen fort. Und eifrige Leute aus dem Lande thaten dies dem milden (ܒܣܝܡܐ = *ἥμερος* resp. *ἡμερώτατος*) Kaiser kund und baten ihn, dass er eine *φιλοτιμία* gebe und der Tempel und das Dorf wiederhergestellt und das Volk ausgelöst werde. Und er gab was er wollte. Einer aber von denen im *παλάτιον*, vom Gefolge des Kaisers, gab den Rath, dass das Bild unseres Herrn durch die Priester in den Städten in einer *ἐγκυκλία* herumgetragen und (so) Geld gesammelt werde, genügend zum Bau des Tempels und des Dorfes. Und so trugen sie es vom Ind. III bis IX einher. Ich meine aber, dass dies durch göttliche Fügung geschehen ist, weil Christus nach den Schriften zwei ‚Ankünfte' hat, eine [p. 326] in Niedrigkeit, welche

562 Jahre vor dieser (jetzigen) IX. Indiction und dem 33. Jahre der Regierung Justinians geschehen ist, und eine in Ehren, welche noch zukünftig ist und auf die wir harren. Und dies ist die Bedeutung der *ἐγκυκλία* seines Mysteriums und seines Bildes und des Festes (? *ἑορτή*) des Königs und Herrn der Oberen und Unteren, dass er sich bald offenbaren wird. Ich bitte wenigstens mich und meine Brüder aus Furcht in Gottes Hand zu fallen, dass jeder in Leiden und Busse sein möge; denn für seine Thaten erhält er Vergeltung und schon ist nahe die Ankunft unseres Gottes, des gerechten Richters, dem nebst seinem Vater und dem heiligen Geiste Preis sei. Amen.“ „Das Kapitel,“ fügt Nöldeke hinzu, „ist hier zu Ende und es fehlt gar nichts. Fragmentarisch ist das Stück nur insofern, als der Anfang fehlt. Unmittelbar darauf geht das folgende Kapitel an.“

Auch sonst sind die a. a. O. von mir gegebenen Mittheilungen nach dem Obigen mehrfach zu berichtigen. Es stellt sich jetzt noch klarer heraus, dass wir in dem ersten Theile der Erzählung eine eigenthümliche Variation der Veronicasage vor uns haben. Die Geschichte von dem Bilde zu Dibudin und von den Ereignissen unter Justinian hat natürlich mit der ursprünglichen Legende gar nichts zu schaffen, sondern ist eine Zuthat bettelnder Priester. Dennoch ist die Zeitbestimmung „27. Jahr Justinians“ von Wichtigkeit. Hatte ich S. 65 die Entstehung der Veronicasage „frühstens ins 5., vielleicht erst ins 6. Jahrh.“ gesetzt, so ergiebt sich jetzt, dass dieselbe um die Mitte des 6. Jahrh. bereits längere Zeit existirt haben muss. Der Name der Frau, auf deren *φακεόλιον* das Bild Christi sich abdruckt ist ܐܘܦܛܝܐ, was an sich auch *Εὐπέτεια* sein könnte; doch ist wie Nöldeke schreibt, *Ὑπατία* wohl allein zulässig. In welchem Verhältnisse dieser Name zu dem der Veronica stehen mag, ist mir dunkel. Auch die Localität ist mir unklar. Amasia ist wohl die bekannte pontische Stadt, der Geburtsort Strabo's; Caesarea hält Nöldeke wegen der Nachbarschaft Amasia's für Caesarea Cappadociae, doch ist wohl ursprünglich Caesarea Stratonis (Paneas) gemeint, wenn auch der spätere Legendenschreiber beide gleichnamigen Städte verwechselt haben mag.

Für die eigenthümliche Verflechtung der Abgar- und der Veronicasage ist noch von Interesse eine Notiz, auf welche mich Overbeck aufmerksam macht (aus Göttinger gel. Anzeigen 1863 S. 718). Der arabische Chronist Ibn-el-Athîr erzählt zum J. 331 der Flucht (= 943 u. Z.) von einer Auslieferung des in Edessa aufbewahrten Schweisstuches der Veronica an den griechischen Kaiser. Es ist klar, dass der Araber das im Jahre 944 durch Kaiser Romanus Lakepenos von Edessa nach Constantinopel übertragene Abgarbild mit dem Veronicabild vermischt hat.

Für die Verbreitung der Abgarsage im Abendlande ist schliesslich noch die Thatsache bemerkenswerth, dass in verschiedenen Handschriften der passio S. Thomae apostoli, von denen Herr Dr. Max Bonnet mir nähere Mittheilung gemacht hat, auch des Briefwechsels Christi mit Abgar und der Sage von der Uneinnehmbarkeit Edessas gedacht ist. Auf den Bericht von der Translation der Gebeine des Thomas von Indien nach Edessa unter Kaiser Alexander Severus folgen hier noch folgende Worte: „In qua civitate nullus haeretius potest vivere, nullus Iudaeus, nullus idolorum cultor. Sed nec barbari eam aliquando invadere potuerunt, ex quo Abgarus rex eiusdem civitatis meruit epistolam scriptam manu salvatoris accipere. Hanc denique epistolam legit infans baptizatus stans sub portam civitatis. Si quando gens aliqua venerit contra civitatem, eadem die qua lecta fuerit, aut placantur barbari aut fugantur, eliminati tam manu salvatoris scriptis quam orationibus S. Thomae apostoli sive Didymi etc." Der mitgetheilte Text findet sich in den codd. Paris lat. 17002 (N. Dame 97) saec. X f. 200^r; 18298 (N. Dame 99) saec. IX—X f. 52^v, aber auch noch in zahlreichen anderen Handschriften dieser Gattung, wie codd. Paris. lat. 5273. 5308. 9737. 16735. 17007 u. a. m.



Die sittliche Weltordnung.

Von

Paul Mehlhorn.

Die Frage der sittlichen Weltordnung hat nicht den Reiz des Pikanten, ist nicht geeignet, die Neugier zu spannen, ja sie wird im Gegentheil manchem trivial erscheinen. Sie gehört eben nicht zu den Vexirfragen scholastischer Spitzfindigkeit, sondern zu den elementarsten Lebensfragen des Menschengemüths. Wenn aber von der Sicherheit in den Elementen aller wirkliche Fortschritt des Geistes abhängt und gerade auf sie der alte pädagogische Grundsatz berechtigte Anwendung findet: repetitio mater est studiorum, so darf wohl auch die uralte Frage nach der sittlichen Weltordnung wieder einmal auf die Tagesordnung gesetzt werden; ist doch schon ihr ehrwürdiges Alter ein Hinweis darauf, dass sie mit dem innersten Wesen der Menschennatur verwachsen und von ewiger Bedeutung ist.

Oder sollte etwa das Geschlecht unserer Tage über dieses sittlich-religiöse ABC hinaus sein? Moritz Carriere, der edle und geistvolle Kunstphilosoph, scheint dieser Meinung nicht zu sein, denn er hat erst vor wenigen Jahren über dies Thema ein Buch geschrieben,[1]) dessen zwölf Capitel wie zwölf Apostel erscheinen, die sowohl bei den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel als auf der Heiden Strasse und in der Samariter Städten noch eine recht gesegnete Missionswirksamkeit erfüllen könnten, die den Heissspornen von rechts und den Kaltblütigen von

1) Die sittliche Weltordnung. Von Moriz Carriere. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877.

links wie der lauen Mitte gar manches beherzigenswerthe Wort zu sagen hätten. Und selbst wem damit gar nichts Neues gesagt würde, er sollte sichs doch gern von neuem sagen lassen. Gerade wer auch in religiös-sittlichen Dingen nur die innere Autorität der Vernunft und des Gewissens als unbedingte anerkennt, muss auf diesen beiden Fittichen sich immer von neuem in die Sonnennähe der Wahrheit erheben, von der ihn die Schwerkraft des Erdenlebens mit seinen äusseren Bedürfnissen, Sorgen und Geschäften nur zu oft wieder herabzieht. „Nur der verdient die Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern muss;" und dieses „täglich" ist um so buchstäblicher zu nehmen, und diese „Eroberungen" kosten um so mehr Anstrengungen und Kämpfe, je jünger noch der Grundsatz der Selbständigkeit auf diesem Gebiete ist, wenigstens in seiner weiten Verbreitung auch über ernst angelegte Geister. Da gilt es zunächst, das tägliche Brod sich zu erwerben, von dem der geistige Mensch leben kann, und von allem Luxus und Zuckerbrot vorläufig abzusehen. Solches nahrhaftes Brot ist aber der Gedanke der sittlichen Weltordnung.

Noch ein Gesichtspunkt kommt dabei in Betracht. Weil man so lange Zeit Religion und Dogmatik verwechselte, so hat eine grosse Anzahl unserer Zeitgenossen mit dem Geschmack an der letzteren auch den an der ersteren verloren. Darum bekennen sich Viele trotz eines geheimen inneren Widerhakens doch offen als religionslos, während sie gegen den Vorwurf der Sittenlosigkeit sich sehr energisch wehren würden. Und doch stehen Sittlichkeit und Religion im engsten Zusammenhange. „Moralität und Religion," sagt Fichte, „sind absolut eins; beide ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben."[1]) Gerade diesen inneren Zusammenhang des Sittlichen und Religiösen aber drückt der kaum von einem Anderen so warm als von Fichte betonte Begriff der sittlichen Weltordnung aus.

Wir sehen uns mit diesem Begriff auf ein Gebiet ge-

1) S. W. V, S. 209.

wiesen, wo nicht mehr das blosse Naturgesetz seine Zwangsherrschaft übt, wohin auch die Rechtsordnung nicht mehr reicht, die ja doch nur äussere Handlungen überwachen kann, während Gedanken und Gesinnungen vor ihr zollfrei sind, sondern wo ein unbestechliches „Du sollst“ dem menschlichen Können gegenübertritt und sich, nachdem dasselbe zur That übergegangen, in einen unentrinnbaren Richterspruch verwandelt.

Aber gerade die Innerlichkeit und Unsichtbarkeit, welche die unmittelbaren Wirkungen der sittlichen Weltordnung kennzeichnet, macht sie zum Gegenstande des Glaubens, der ja eben die „gewisse Zuversicht dess“ ist, „das man nicht siehet,“ und zugleich zum Gegenstande seines Widerpartes, des Zweifels. Die Naturordnung und die Rechtsordnung drängen sich uns von aussen auf; die sittliche Weltordnung dagegen lernen wir nur durch Selbstbeobachtung gründlich kennen. *An* dieser kann aber nur der ein Interesse haben, der *mit* jener dunkel geahnten Ordnung sich in Einklang setzen oder erhalten will; die Anderen werden vielmehr die Augen von ihr abwenden. Wolle sittlich sein, erst dann wirst du die sittliche Weltordnung erkennen, wie ja auch der Johanneische Christus sagt: „So Jemand will dess Willen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede.“

Versuchen wir nach diesen Vorbemerkungen jetzt die verschiedenen Seiten, welche der Begriff der sittlichen Weltordnung hat, kurz zu zeichnen, sie als Wirklichkeiten nachzuweisen und auf ihre Ursachen zurückzuführen.

Wir haben es in der sittlichen Weltordnung mit einem Verhältniss zweier Glieder zu thun, mit der Beziehung des freien menschlichen Willens auf eine unbedingt giltige und wirksame Ordnung. Aber jedes dieser beiden Glieder wird von Vielen als eine Illusion in Zweifel gezogen. Nicht nur gewissenlose Menschen leugnen die menschliche Willensfreiheit, sondern auch ernste Denker versichern uns: „Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben.“ Und doch wird damit alle sittliche Verantwortlichkeit hinfällig. Wenn ich

unter bestimmten Umständen nur auf eine einzige Weise handeln kann, warum soll ich mir dann hinterdrein Vorwürfe machen, dass ich nicht anders gehandelt habe? Und doch weiss Jeder aus eigener Erfahrung von solchen Vorwürfen, also auch von dem Bewusstsein, dass er auf verschiedene Weisen sich hätte entscheiden können. Ja, dieses Bewusstsein hat er nicht immer erst post festum, sondern auch schon vor seinen Entscheidungen gehabt, und es kann unmöglich bloss eine Täuschung gewesen sein. Denn, wie Carriere treffend bemerkt[1]), „die Möglichkeit der Täuschung hebt erst an mit der Frage, ob der Empfindung etwas Reales ausser uns und was ihr entspreche oder ob sie blos subjectiv ist. Dem Freiheitsbewusstsein soll aber gar nichts Aeusseres entsprechen."

Freilich bezeichnet die Freiheit des Willens zunächst bloss eine innere Fähigkeit. Darin liegt eine dreifache Beschränkung. Einmal braucht ja mit dem Wollen, also der inneren That, nicht immer auch das Vollbringen, also die äussere, verbunden zu sein. Sodann aber wird von jener Fähigkeit nicht in jedem Falle auch wirklich voller Gebrauch gemacht, indem der Mensch sich auch von äusseren Antrieben und Beweggründen fortreissen lassen kann, wie z. B. in der Leidenschaft; freilich empfindet er darüber hinterdrein immer den Vorwurf, eine Unterlassungssünde innerlich begangen zu haben, ohne welche die äussere Thatsünde gar nicht hätte geschehen können. Drittens endlich ist diese Fähigkeit keine unbegrenzte. Wohl kann mir Niemand abstreiten, dass ich jeden Augenblick wählen kann; ich kann, denn ich soll. Aber zwischen wie vielen und welchen Möglichkeiten ich wählen kann, das ist eine andere Frage. Das hängt ab von meiner Einsicht in den Werth der Dinge und die Lage der Verhältnisse, es hängt ab von der Gewohnheit, die ich auf Grund der Reihe meiner früheren Entscheidungen angenommen habe, von der Stimmung, in der ich mich augenblicklich befinde. Alle diese Parteien schicken dem Willen als dem Wähler ihren

---

1) a. a. O., S. 200.

Wahlvorschlag in's Haus. Wahlenthaltung ist nur dann berechtigt, wenn für die Prüfung der einzelnen Candidaten nicht die nöthige Frist gegeben ist, sonst soll der Wähler von seinem Urtheilsvermögen und seinem Wahlrecht Gebrauch machen. Ob er nun dabei sich von rein sachlichen Gründen leiten lassen, oder ob er nach Laune und Eigensinn stimmen will, das ist in seine eigene Macht gestellt. So steht es bei den bewussten Entschlüssen der Menschen; aber zwischen den lichten Moment des Entschlusses und die Ausführung, auch wo dieselbe an sich möglich ist, drängen sich stets noch dunkele Augenblicke und unbewusste Einflüsse, namentlich wieder die Macht der Gewohnheit, des zur zweiten Natur gewordenen Charakters. Wie er allmählich entstanden ist, so kann er, wenn er ein verwerflicher ist, auch nur allmählich durch immer wiederholte Gegenwirkungen unserer bewussten Selbstbestimmung wieder aufgelöst und umgestaltet werden und ohne Zeitverlust für unsere Vervollkommnung kann es dabei gar nicht abgehen. Das eben ist der folgenschwere Ernst, der auf jeder verkehrten Entscheidung ruht, das ist eins der Gerichte der sittlichen Weltordnung.

Aber damit, dass wir von verkehrten Entscheidungen reden, setzen wir schon einen Maassstab voraus, nach welchem wir dieselben beurtheilen können; damit kommen wir auf den anderen Factor, welcher das Verhältniss der sittlichen Weltordnung bildet, auf das Gesetz, auf welches unsere Freiheit bezogen ist.

Ein solches Gesetz kann der Freiheit nicht einfach von aussen gegeben werden. So lange es ein bloss äusseres wäre, wäre es eben ein drückendes Joch, gegen das sich gerade das kräftigste und edelste Freiheitsgefühl am energischsten auflehnen müsste. Wenn es sich die volle und freie Zustimmung des Menschen erwerben soll, so muss es von ihm selbst aus der ursprünglichen Anlage seines Wesens abgeleitet und damit dieses X in eine bekannte Grösse umgesetzt werden; die Menschheit selbst muss dann zwar nicht die Erfinderin, wohl aber die Entdeckerin desselben sein.

Es ist ein bekanntes Wort Schillers:

„Suchst du das Höchste, das Grösste, die Pflanze kann es dich lehren:
Was sie willenlos ist, sei du es wollend; das ist's."

Auch sie verwirklicht ja unbewusst ein in ihr liegendes Bildungsgesetz, ein ideales Modell; nur dass man nicht von ihr sagen kann: „So lang sie das nicht ist, wird nicht ihr Friede voll." Eben weil ihre Lebenstriebe blind wirken, kommt ihr das Ziel derselben und damit die Entfernung von demselben noch nicht zum Bewusstsein; eine Abschwenkung von der Bahn aber, die nach demselben führt, ist gar nicht einmal möglich. Des Menschen auszeichnende Art dagegen ist es, durch Selbstbestimmung zu werden, was er werden soll, sein inneres Bildungsgesetz selbst zu finden und zu verwirklichen.

Aber wie ist das möglich? Dazu muss in dem Menschen eine ausreichende Anregung liegen, welche doch eben kein Zwang ist. Eine solche Anregung zur Selbstbestimmung ist nun der Trieb, zum Selbstbewusstsein das Gefühl. Die Triebe sind der Anlass zum sittlichen Handeln, das Material, über welches die Selbstbestimmung verfügt; die Gefühle, welche diese Triebe im ungetheilten Ich begleiten und ihnen nachfolgen, sind das Material, aus welchem das Selbstbewusstsein seine ersten Urtheile darüber bildet, ob die Handlung dem eigenen Lebenszweck und Bildungsgesetz entspricht, ob man damit dem noch unbekannten Ziele näher gekommen oder von ihm abgewichen ist. So ist der Trieb gleichsam die Dampfkraft, welche unser Lebensschiff vorwärts treibt, das Gefühl der Compass, mit dessen Hülfe sein Lauf regulirt und seitliche Abweichungen verhindert werden können. Wie aber der Nordpol aussieht, auf welchen derselbe hinzeigt, das hat vielleicht noch keine Expedition genügend erforscht; und doch hält der Führer jeder neuen die Hoffnung fest, ihn zu erreichen oder wenigstens dem Ziele etwas näher zu kommen, zumal er ja die Beobachtungen früherer Seefahrer bei seiner Unternehmung mit verwerthen kann. Oder ohne Bild gesprochen: Indem wir unsere sittlichen Lebensäusserungen, d. h. die bewussten und gewollten Aeusserungen unserer

Lebenstriebe, unter die Kontrolle unseres Gefühls und unserer Erfahrung stellen, gewinnen wir immer mehr ein annäherndes Urtheil über unsere sittliche Bestimmung und damit eine immer steigende Befähigung — freilich auch zunächst **nur** Befähigung, nicht nothwendig auch Neigung — sie zu erfüllen. Und zwar ist dabei der Einzelne nicht blos auf sich selbst gestellt, sondern er findet einen gemeinsamen Schatz sittlicher Erkenntniss schon vor, den frühere Geschlechter unter Führung genialer und heiliger Gestalten gesammelt haben, so dass er in beschleunigtem Tempo die sittliche Entwickelung innerlich nach erleben kann, die in der Geschichte vor ihm Jahrtausende ausfüllte; sodann aber nimmt er auch kraft seiner geselligen Natur und der gesellschaftlichen Einrichtungen der Menschheit an den sittlichen Erfahrungen indirecten Antheil, die gleichzeitig rings umher von anderen gemacht werden. Und da auf diesem Gebiete die Instanz der Selbstthätigkeit einen so hohen Rang einnimmt, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn ein Einzelner in Bezug auf das allgemein menschliche Gemüthsideal prophetisch der grossen Menge um Jahrhunderte vorauseilt, ja in Bezug auf die ideale Grundgesinnung wohl gar das letzte, lösende Wort spricht, während natürlich zur zweckmässigen Ausbauung der einzelnen sittlichen Gebiete eine Fertigkeit gehört, die durch fortgesetzte Forschung und Uebung nothwendig immer grösser wird. In jener Beziehung heisst es: „Wir sind nun Gottes Kinder," in dieser — wie der 1. Johannisbrief, freilich in einem anderen Sinne, fortfährt — es „ist noch nicht erschienen, was wir sein werden."[1]) Diese Unterscheidung dürfte zur Würdigung unseres Religionsstifters und zur Abweisung von Kritteleien beitragen, wie sie Strauss im „alten und neuen Glauben" übt, indem er an Jesu z. B. das jüdische Finanztalent völlig vermisst.

Jenes regulierende Gefühl auf dem Gebiete der Sittlichkeit ist nun mit Einem Worte das **Gewissen**. Dasselbe ist nicht lediglich Gottes Stimme, sondern die vom menschlichen Geist vernommene, durch seine inneren Ge-

---

1) 1. Joh. 3, 2.

hörgänge hindurchgegangene und dadurch menschlich modifizirte Gottesstimme. Daraus erklärt sich die Thatsache des irrenden Gewissens, seiner Verschiedenheit in den einzelnen Menschen. Die specielle Klangfarbe des Gewissens hängt von dem Resonanzboden unserer schon erworbenen Bildung überhaupt und unserer sittlichen insbesondere ab; von dem Resonanzboden und der Claviatur ist aber die spielende Hand wohl zu unterscheiden; seinen zureichenden Grund hat das Gewissen in einer übermenschlichen Macht. Dass wir eine Stimme hören, die von unseren eigenen natürlichen Gelüsten verschieden ist, weist uns über uns hinaus; was wir aber heraushören, ja ob wir uns wohl gar verhören, das kommt mit auf den menschlichen Factor an. Wir vernehmen jene Stimme ja zunächst im Gefühl und können fehlgreifen in der Deutung dieses Gefühls durch den Verstand, bis wir abermals durch unser Gefühl des Irrthums inne werden.

Eine so sorgfältige Unterscheidung der zwei Momente an diesem im eigentlichen Sinne gottmenschlichen Vorgang ist nun freilich nicht Jedermanns Ding. Darum ziehen es die Einen, bei denen die einfach kindliche Frömmigkeit überwiegt, vor, das Gewissen ohne weiteres als Gottesstimme zu betrachten. Aber dann könnte es ja in aller Welt nur ein überall gleiches Gewissen geben und als dieses würde Jeder entweder sein persönliches oder das gleichsam papiergewordene Gewissen einer bestimmten Religionsgemeinschaft ansehen und zur ausschliessenden Geltung zu bringen suchen. Im ersteren Falle würde die moralische Welt in lauter Atome aus einander fallen; im anderen dagegen hätte Christus kein Recht gehabt, dem, was zu den Alten gesagt war, sein wuchtiges: „Ich aber sage euch“ entgegenzurufen; dann müsste der lebendige Strom der sittlichen Entwickelung aus göttlicher Quelle und zu göttlicher Mündung sich mit starrem Eise bedecken.

Aber eben jener göttliche Quell verbirgt sich Anderen, welche bloss auf den wechselnden Fluss der einzelnen Wellen achten. So lässt sich denn der blosse Verstand leicht dazu verleiten, das Gewissen als eine menschliche Illusion oder

als Product der Erziehung oder Uebereinkunft, wenn nicht gar herrschsüchtigen Pfaffenbetrugs zu erklären. Nun, der letztere löst sich einfach vor der durchdringenden Cultur allmählich auf. Aber fühlen sich denn die ernsten unter unseren Culturmenschen, die so vielen Aberglauben über Bord geworfen haben, auch vom Gewissen wirklich los? Oder würden sie sich's auch nur gefallen lassen, wenn man ihnen die Injurie der Gewissenlosigkeit an den Kopf würfe? — Oder wie soll man sich an etwas gebunden erachten, was man lediglich als menschliches Hirngespinnst erkannt hat? „Was Hände bauten, können Hände stürzen;“ was wir einfach selbst decretirt haben, können wir auch selbst wieder wegdecretiren. Das lässt sich aber erfahrungsgemäss das Gewissen nicht gefallen; es muss also doch wohl auch seinen eigenen Kopf haben. Oder sollte es etwa nur in der vielköpfigen Menge unserer Mitmenschen seinen Ursprung und seine Autoritätsmacht haben, sollte die vermeintliche Gottesstimme, im geraden Gegensatz zu der bekannten sprichwörtlichen Redensart, nur eine Volksstimme, die Macht der Ueberlieferung und der Sitte sein?

Nun gewiss, die Sitte wird meistentheils eine ehrfurchtgebietende Macht für den Einzelnen sein, vielleicht den ganzen bewussten Inhalt seines Gewissens ausmachen. Und das ist im Allgemeinen ganz recht. Denn die Sitte ist der Gesammtwille eines Volkes oder Culturkreises, in dem sich die unberechtigten Strebungen schon zum guten Theil aufgerieben, die Einzelwillen im Ganzen ausgeglichen haben, der folglich meist reicher, reiner und reifer ist als der Wille der einzelnen Volksglieder. Aber eben damit ist auch schon gesagt, dass es hier nicht auf die äussere Ueberlegenheit der Majorität, sondern auf den Vorzug innerer Vollkommenheit ankommt, welche die freie Zustimmung der Einzelnen erwirbt. Der Einzelne findet eben im Gesammtwillen der Sitte dasjenige relativ verwirklicht, was er selbst suchte, er erkennt sein besseres Selbst in jener wieder. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass sich in Allen eine gemeinsame Macht über das Leben der Triebe und Gefühle offenbart. Diese alle Einzelgeister durchwal-

tende Macht kann selbstverständlich nicht in einem dieser Einzelgeister ihren Sitz haben; sie kann auch nicht blos die Summe derselben sein, denn die gleichartige Summe ist ja eben das Problem, nicht aber die lösende Antwort. Die vielen relativ gleichartigen Wirkungen fordern vielmehr zu ihrer Erklärung eine reale geistige Wurzel der einzelnen Geister und diese Wurzel nennen wir eben Gott. In Gott also liegt der Grund, dass wir uns mit unserm Volk, ja in fortgehender Annäherung mit unseren Mitmenschen überhaupt sittlich verständigen können; der absolute Geist ist das Band zwischen dem subjectiven Menschengeist und dem objectiven Volks- und Menschheitsgeiste. Die Volksstimme der Sitte vermittelt nur dem Gewissensohr des Einzelnen in der Regel die Gottesstimme des Sittengesetzes.

Ich sage: „in der Regel;" denn gerade auch der Umstand nöthigt uns, bei der Ableitung des Gewissens aus seinem letzten Grunde noch über die menschliche Sitte hinauszugehen, dass zuweilen, und zwar in den entscheidenden Wendepunkten der Geschichte, einzelne Heroen von Gewissenswegen ganz im Widerspruch mit dem eigenen Vortheil sich gedrungen fühlen, der herkömmlichen sittlichen Anschauung entgegen zu treten und reformirend auf sie einzuwirken, und dass diese reformatorischen Stimmen im Laufe der Zeit einen allgemeinen Wiederhall finden und selbst von der Volkssitte beachtet werden. Beispiele hierfür liegen nahe genug, in dem siegreichen Kampf Jesu mit dem pharisäischen Judenthum, der Reformatoren mit dem unfruchtbaren Werkdienst der katholischen Kirche. Solche Rucke in der sittlichen Entwickelung sind die thatsächlichen Kundgebungen der ewig lebendigen sittlichen Weltordnung, oder was nach dem Obigen damit gleichbedeutend ist, des weltleitenden Gottes.

Wenn aber das Gewissen im Gefühl einer Wechselbeziehung zwischen menschlicher Handlung und göttlichem Gesetz besteht, so muss es der Natur der Sache gemäss mit Lust oder Unlust verbunden sein. Da hören wir nun Viele, heutzutage besonders den Philosophen des Unbewussten, Eduard von Hartmann, Protest erheben gegen diesen

eudämonistischen Beisatz, durch welchen die Sittlichkeit verunreinigt werde. Wenn die Erfüllung der Pflicht eine beglückende Empfindung mit sich führt, so gibt es nach Hartmann keine reine pflichtmässige Gesinnung mehr, indem Jeder bei seinen Handlungen auf den Preis derselben und nicht blos auf ihre sittliche Nothwendigkeit sehen wird. So meint Hartmann, dass der Pessimismus, die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit wirklichen Glückes, zwar nicht der allein seligmachende, wohl aber der allein sittlich machende Glaube sei.

Dagegen lässt sich aber sehr viel sagen. Zunächst will auch Hartmann von keinem zwecklosen Handeln wissen. Das sittliche Handeln hat nach ihm vielmehr die Erlösung vom Weltelend zum Zweck. Aber ist denn das nicht nur ein negativer Ausdruck für den positiveren, dass man die Befriedigung in der Welt mehren will, an welcher der Handelnde doch auch seinen Antheil haben wird? Ist nicht Kälte gleichbedeutend mit einem geringen Wärmegrad und also Minderung der Kälte gleichbedeutend mit Erhöhung der Wärme? Ueberhaupt aber ist das Gelingen eines Planes stets mit einem Gefühle der Befriedigung verbunden. Ohne den Glauben an die Möglichkeit des Gelingens hat aber auch nach Hartmann das menschliche Handeln keinen Sinn. Also schwebt uns jene Hoffnung schon vor der That vor, und auch Hartmann kann der Annahme eines veredelten Lustgefühls als sittlicher Triebkraft nicht ausweichen.

Wie sollte es auch anders sein? Das Gefühl der inneren Befriedigung ist ja das einzig denkbare unmittelbare Zeugniss dafür, dass wir auf dem richtigen sittlichen Wege sind und damit zugleich der einzig denkbare innere Wegweiser für die Zukunft. Nur ist dabei zweierlei fest im Auge zu behalten: Einmal handelt es sich um innere Befriedigung, welche die gute That unmittelbar und unfehlbar kraft der sittlichen Weltordnung bewirkt, sowie „das Lied, das aus der Kehle dringt“ für den wahren Dichter Lohn ist, der reichlich lohnt, nicht aber um irgend welchen äusseren Vortheil oder Genuss; um Seligkeit, nicht aber um blosses Glück. Sodann soll bei dem einzelnen Ent-

schluss auch das Vorgefühl innerer Befriedigung nicht unmittelbar und durchschlagend wirken, sondern vielmehr der Gedanke an das Idealbid individueller Vollkommenheit, an den Organismus sittlicher Grundsätze, welchen wir uns durch innere Verarbeitung unserer Gefühle und Erfahrungen allmählich herauszubilden begonnen haben. Was sich ihm nicht einverleiben liesse, das wäre ein Trugbild unlauterer Selbstsucht. Mit anderen Worten: ein Gefühl der Befriedigung wird sicher unsern sittlichen Entschluss begleiten und seine Ausführung krönen; aber einerseits ist dieses Gefühl wie jedes andere an sich dunkel, bevor es durch das Selbstbewusstsein durchleuchtet ist und kann also kein unmittelbares Motiv der bewussten Selbstbestimmung sein; andererseits ist es zu vielgestaltig, um sich immer mit unserer begrenzten sittlichen Lebensaufgabe zu vertragen. In den Anfängen der sittlichen Entwickelung, in der Kindheit des Einzelnen und mehr noch in der des Menschengeschlechts wird allerdings das Gefühl auf sittlichem Gebiet noch das grosse Wort führen; je mündiger aber der Einzelne, je ausgebildeter die Cultur und die daraus hervorgehenden socialen Verhältnisse werden, desto enger wird der Kreis des pflichtmässigen Handelns im Vergleich zu der unendlichen Fülle des Gefühls und seiner lockenden Bilder. Im Centrum dieses Kreises muss jetzt der Beruf stehen. Er bezeichnet gleichsam unsere geographische Lage in der sittlichen Welt, den Punkt, wo sich der Längengrad der Richtung unseres Strebens, unserer persönlichen Begabung und Bildung, und der Breitengrad der auf uns einwirkenden Lebensverhältnisse schneiden.

Im Berufe schliesst der Einzelne „als dienendes Glied an ein Ganzes sich an“, und zwar wenn alles richtig zugeht, nicht blos unter dem Druck der äusseren Bedürfnisse — sonst wäre sein Beruf ein blosses Gewerbe —, sondern aus vernünftiger Selbstbestimmung, welche auch das einfache Gewerbe zum Berufe adelt. Er erkennt sich eben als ein besonderes Wesen in dem Universum, aus dem er sein Leben hat, das ihn aber fortwährend umfangen hält

und also auch an ihn Forderungen stellt. Die Gesetze dieses Universums sind seine eigenen; nur wenn er sich in sie fügt, kann er sich selbst behaupten; nur wenn er ihnen nachlebt, hat er selbst wahres Leben. Es steht ihm offen, wenn er sich selbst ihm öffnet, wenn er Gemeinschaft schliesst mit den übrigen Genossen seiner Gattung. Dann ergänzt er seine Unvollkommenheit durch ihre Vollkommenheiten, wie er umgekehrt durch seine Vollkommenheiten zum gemeinsamen Guten einen Beitrag liefert. Er selbst muss etwas werden, um den Andern etwas zu sein, er kann es aber nur im steten thätigen und aufnehmenden Wechselverkehr mit ihnen. So ergeben sich Selbstvervollkommnung und Liebe, um mit Carriere zu reden, als „die beiden Urworte der Ethik“; die Selbstvervollkommnung im Dienste der Liebe und ihr untergeordnet, aber doch als unentbehrliches und dem Einzelnen selbst zu Gute kommendes Mittel. Diene dem Ganzen, aber nicht als mürrischer Knecht, sondern als Kind im grossen Hause des Vaters, als Kind, das auch an den Gütern des Hauses Antheil hat und mit dessen Wohlstand das eigene Wohl befördert. Das ist das Grundgebot der sittlichen Weltordnung und zugleich der Grundgedanke unserer christlichen Religion.

Aber mit dem Bewusstsein unserer sittlichen Bestimmung für das uns umgebende Ganze erhält auch unser Glaube an die Wirksamkeit der sittlichen Weltordnung eine gesund realistische Erweiterung. Denn was ich mir als sittlichen Zweck setze, muss ich auch für möglich halten, ja ich kann nur ihm eine dauerhafte Wirklichkeit zutrauen. Soweit es sich nun dabei blos um unsere eigene innere Willensthat handelt, muss dieselbe stets unfehlbar gelingen, denn hier ist buchstäblich Wollen schon Vollbringen; und das rechte Wollen muss ebenso nothwendig das Gefühl der Harmonie, der Lebensförderung in sich schliessen, wie umgekehrt das verkehrte ein Gefühl des inneren Zwiespalts, der eigensinnigen Lebenshemmung. Freilich kann sich der böse Mensch für dieses Gewissensgericht bis zu einem gewissen Grade und für eine Zeit lang verschliessen und ab-

stumpfen, während von dem edlen Gemüth auch in dieser Hinsicht das Wort gilt: der Gerechte muss viel leiden. Wird doch das weiche, nach Reinheit dürstende Herz nicht nur von den eigenen Verirrungen viel peinlicher berührt, sondern auch von fremder Gemeinheit und Schuld gequält und niedergedrückt; haben doch alle Lammesseelen etwas mit dem Lamme gemein, „das der Welt Sünde trägt“. Aber die Thränen dieses Schmerzes versumpfen den sittlichen Boden nicht, sondern befruchten ihn; dieser Stachel ist ein Sporn zu edlen Thaten, eine Triebkraft sittlichen Wachsthums und damit zugleich wahrer, fortschreitender Beseligung, jenes Gottesfriedens, von dem der Böse keine Ahnung hat und welcher dem guten Menschen all' jene Leiden aufwiegt, ja heilig und theuer macht. Diese Reue, die Niemand gereuet, gleicht dem Speer des verwundeten Epaminondas; wer ihn zu früh aus der Wunde zieht, dem strömt sein moralisches Herzblut und Leben aus; wer den stechenden Schmerz geduldig erträgt, der vernimmt noch die Kunde des Sieges, mit der er dann gern aus dem Leben scheidet. Die Verhärtung gegen die Gerichte des Gewissens ist der Versuch sittlichen Selbstmordes; und „was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“

Aber dieser Selbstmord gelingt auch nicht. Durch die Lücken, welche doch immer in dem Zaune von betäubenden Zerstreuungen bleiben, mit denen der schuldbewusste Mensch sich vielleicht zu umgeben sucht, schlüpft doch manchmal ein Gefühl innerer Verödung hindurch, das immer furchtbarer und verzweifelter wird. Dann drängt sich gleichsam in Stunden und Minuten das Schuldgefühl zusammen, welches in Wochen und Monaten aufgesammelt wurde. Das sind jene kritischen Stunden, wo entweder unter schweren Wehen eine neue Geburt sich vorbereitet oder ein immer tieferes Sinken zu immer stärkeren und schädlicheren Betäubungsmitteln, die doch ihren Zweck nicht erreichen.

So vollzieht sich das innere Gericht der sittlichen Weltordnung durch den einfachen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, von Saat und Ernte, von Selbstentscheidung

und Selbstgefühl. Aber wenn der gesunde sittliche Trieb sich erst in seiner Auswirkung in der Welt befriedigt, so müssen wir auch im äusseren Weltlauf das Walten der sittlichen Weltordnung voraussetzen. Freilich wird sie eben als sittliche Macht auch den äusseren Weltlauf nur von innen heraus leiten, sie wird demselben nur mittelbar und allmählich ihren Stempel aufdrücken. Hier wirken die Naturkräfte nach ihren eigenen Gesetzen, ohne nach dem sittlichen Zustande des Einzelnen zu fragen; hier hat die menschliche Willkür ihren Spielraum, dieser dunkle Untergrund der freien Sittlichkeit, und so wird immer von Neuem die Klage gehört: „ohne Wahl vertheilt die Gaben, ohne Billigkeit das Glück". Aber dies ist ganz in der Ordnung, denn von der Aussicht auf solch äusseres Glück soll allerdings der sittliche Wille unabhängig sein.

Wenn wir also den äusseren Weltlauf von dem Gesichtspunkt der sittlichen Weltordnung aus betrachten wollen, so haben wir folgende Vorsichtsregeln zu beachten: Erstlich dürfen wir Lohn und Strafe zunächst nur auf dem Lebensgebiete suchen, welchem die Handlungen selbst angehören. Gottes Gerichte fahren auch hier nicht wie Blitze aus heiterem Himmel in das Treiben der Menschen hinein, sondern vollziehen sich durch die Gegenwirkungen, mit welchen die Dinge nach ewigen Gesetzen auf jede erlittene Einwirkung antworten. So wird die Unmässigkeit in sinnlichen Genüssen auch durch körperliche Leiden, die leichtfertige Verschwendung auch durch wirthschaftliche Zerrüttung bestraft.

Aber wie rasch diese Folgen fühlbar werden, das hängt zum guten Theil von zufälligen Umständen ab, z. B. von der Summe von äusseren Mitteln oder körperlichen Kräften die Einer zuzusetzen hat. Und oft treten die Folgen in ihrer ganzen Schwere erst in der nächsten Generation hervor, sodass sich das tragische Wort des A. T. erfüllt: die Sünden der Väter werden heimgesucht an den Kindern; oder sie werden von unschuldigen Zeitgenossen am schwersten empfunden, wie es das Wort des Horaz ausdrückt: Quidquid

delirant reges, plectuntur Argivi. Das ist also eine Warnung, dass wir nicht ohne Weiteres wie Hiobs Freunde natürliches oder sociales Unglück als persönliche Strafe betrachten oder, wenn wir dazu heutzutage vielleicht weniger geneigt sind, doch bei eigenem Leid an den Himmel die murrende Frage richten: Womit habe gerade ich das verdient? Nur als Weckstimmen des begründeten Schuldgefühls kommen natürliche Leiden, nur als Ermunterungsmittel wirklicher Strebsamkeit naturgemässe Erfolge für die sittliche Weltordnung in Betracht. Sie kommen nur den inneren Richterstimmen zu Hilfe. Erst durch das erwachte böse Gewissen werden die Pfeile des Unglücks vergiftet, erst durch das gute Gewissen die Blumen der Freude mit dem rechten Duft durchwürzt. Dass wir aber die natürlichen Folgen des eigenen Handelns unter diese Beleuchtung stellen, ist nicht eine willkürliche Combination, sondern eine völlig gesetzmässige, psychologische Verknüpfung, ist auch eins der Gesetze der sittlichen Weltordnung.

Am Augenfälligsten und Sichersten treten die Gerichte derselben natürlich im Leben der Völker hervor. Es ist ja schon ein moralisches Band, die vaterländische Begeisterung, welches hier auch die physischen Kräfte zusammenhält und in lebendige Bewegung setzt. Aber auch im Uebrigen wird sich die sittliche Gesundheit eines grossen Volkes schliesslich als politische Macht erweisen, denn „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben“ (Spr. Sal. 14, 34). Entweder üben die Sünden der Selbstsucht ihre zersplitternde oder die Sünden der Sinnlichkeit ihre erschlaffende Wirkung, und ein Volk ist langlebig genug, um als Ganzes zuletzt auch von aussen zu ernten, was es von innen gesäet hat. Darum eben erblickt der Dichter mit Recht gerade in der Weltgeschichte das Weltgericht.

Aber wir dürfen und sollen ja noch über den Kampf der Völker um's Dasein und um die Vormacht hinaussehen auf den einen grossen internationalen Gegensatz des Guten und des Bösen. Und auch in dieser allgemeinsten Be-

ziehung können wir es ja nicht lassen, an einen immer vollkommneren Sieg des Guten zu glauben. Denn nur die Liebe will blos schaffen und erhalten, während die Selbstsucht ihrem Begriffe gemäss in weit grösserem Umfange zerstörend als aufbauend wirkt und mit ihren Bauten, die ja nur Zwingburgen sind, wiederum andere Kräfte zum Zerstörungswerke herausfordert; und nur die Liebe kann das Panier sein, um das sich Alle ohne Unterschied mit froher, rückhaltsloser Begeisterung schaaren können. Sie allein kann darum alle Zeit durchdauern und über den gesammten Raum sich ausbreiten; sie allein kann darum die Welt überwinden. Ob sie es wirklich und völlig thun wird? Darüber hat die göttliche Weisheit einen Schleier gebreitet, weil sie uns selbstthätig die Frage mit entscheiden lassen will.

Von dem Bewusstsein der sittlichen Weltordnung legen nun die Stimmen der Völker und Zeiten in erhabenem Chorgesang Zeugniss ab. Nur einige derselben sollen hier einen Wiederhall finden. Dass die Bibel gar viel von der sittlichen Weltordnung zu sagen weiss, davon wird jeder Leser von vorn herein überzeugt oder unterrichtet sein. Nur dass das A. T. die Gerichte des Höchsten überwiegend in den äusseren Geschicken des diesseitigen Lebens, das N. T. aber wenigstens an vielen Stellen erst im Jenseits sucht. Aber neben dem Wort: „Bleibe fromm und halte dich recht, denn solchen wird's zuletzt wohlergehen" (Ps. 37, 37) steht auch das andere in den Psalmen (73, 25f.): (Herr,) „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil." Und im N. T. finden wir ausser den vielfachen Hinweisen auf den künftigen Tag des Herrn auch wieder Stellen wie die folgende: „Wer an ihn (Christus) glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet" (Joh. 3, 18) oder: „wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht" (1. Joh. 5, 12).

Aber auch die Dichter des alten Hellas, vornehmlich

die Tragiker, sind Zeugen der sittlichen Weltordnung.[1]) So singt Aeschylos:

Wenn mit dem Rechte sich die Kraft verbunden hat,
Welch andres Bündniss kann gewaltiger sein als dies?

Sophokles aber lässt seine Antigone dem König Kreon im Namen der sittlichen Weltordnung erwiedern:

Für so erhaben hielt ich deine Verkündigung nicht,
Dass höher als des Himmels ungeschriebene,
Unwandelbare Rechte sei dein Menschenwort,
Denn heut und gestern leben nicht, nein ewig sie
In Kraft, und Niemand hat gesehn, von wann sie sind;

und der Chor sagt von denselben Rechten:

Olympos ist ihr Vater; niemals werden sie in Vergessen hinschlummern;
Denn ein Gott lebt mächtig in ihnen, nie alternd.

Ebenso heisst es in dem chinesischen Liederbuch Schiking:

Gib Acht, gib Acht, der Himmel wacht,
Er wacht mit Macht und nimmt in Acht.
O sag nicht, er sei fern und hoch,
Er ist so nah, so nah uns doch,
Er hält von allen Seiten uns umfangen
Und nirgends ist ihm unser Thun entgangen;

und einem hohen Geschlechte wird verheissen:

So lang wird er die Frucht in Händen halten,
Als mit ihm wird des Himmels Einklang walten.

Der persische Religionsstifter Zarathustra singt:[2])

Was das Beste dieses Lebens? Solches ist der gute Geist,
Der in unserer Seele wirket, der sich nie betrügen lässt,
Seine Tochter Gottergebung; gute Werke folgen ihr.

Der indische Buddha sagt:

Wer Böses denkend spricht und handelt, dem folgt das Uebel dauernd nach;
Wer Gutes denkend spricht und handelt, der führt das Glück als Schatten mit.

Wo es sich freilich um äusseres Glück handelt, da

---

1) Vgl. zum folgenden Carriere a. a. O. S. 346f. S. 370ff.

2) Befinden wir uns hier wie bei dem Buddha auch auf dem Boden sehr unsicherer Ueberlieferung, so sind die angeführten Worte doch immer alte Zeugnisse der parsischen und buddhistischen Religion.

stimmt die Gleichung von Würdigkeit und Lohn nicht immer; darum entscheidet ein Wort des indischen Epos Ramayana:

Es sollte freilich stets die Pflicht mit Glück und Lust vereinigt sein,
Wie eine treue Gattin, die umgeben von den Kindern ist;
Wenn sie geschieden aber sind, so handle wie die Pflicht gebeut.

Und kehren wir nun nach dieser Wanderung um die Erde in die christliche Heimath zurück, so begrüsst uns der grössten einer unter den alten Kirchenvätern mit dem Wort: Du hast es gewollt, Gott, und so ist's, dass jeder ungeordnete Geist sich seine eigene Strafe ist.[1]) Die Illustrationen zu diesem Wort liefert uns der grosse Italiener Dante im Inferno seiner göttlichen Comödie. Der Brite Shakespeare ferner wird von Carriere geradezu der Dichter des Gewissens genannt; und fast trivial fürchte ich zu werden, wenn ich aus Goethe citire:

Jede Schuld rächt sich auf Erden,

oder aus Schiller:

Das eben ist der Fluch der bösen That,
Dass sie fortzeugend Böses muss gebären.

Goethe's Faust aber könnten wir vielleicht mit Recht den deutschen Prometheus nennen, der zu Anfang stürmisch „vom Himmel seine schönsten Sterne und von der Erde jede höchste Lust“ fordert, schliesslich aber in einer der sittlichen Weltordnung entsprechenden gemeinnützigen Wirksamkeit den bis dahin schmerzlich und vergeblich gesuchten Frieden findet. Recht deutlich kennzeichnet endlich Schiller im Wallenstein das Walten der sittlichen Weltordnung mit den Worten:

In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne.
Nicht hoffe, wer des Drachen Zähne sä't,
Erfreuliches zu ernten! Jede Unthat
Trägt ihren eigenen Racheengel schon,
Die böse Hoffnung, unter ihrem Herzen.

Doch genug der Zeugnisse. Aller Zusammenklang erleuchteter Geister wird ja den kalt lassen, der kein musi-

---

1) Augustinus, Confessiones I, 12.

kalisches Ohr dafür hat, der in jenen Tönen kein Echo dessen vernimmt, was wie leiser Orgelklang durch seine eigene Seele zieht. Wer aber die Melodie kennt, für den werden sich all' jene verwandten Weisen mit derselben vereinen zu einem harmonischen, rauschenden Concert, das gewiss nicht ohne Nachklang bleiben wird in dem Werktagsgeräusch seines alltäglichen Lebens.

Der Brief an Diognetos.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Einleitung.

Zurückweisung der Ansichten Donaldson's und Overbeck's.

In seiner im Jahre 1873 ursprünglich als Universitäts-Programm erschienenen, dann in seinen „Studien zur Geschichte der alten Kirche" (Schloss-Chemnitz, E. Schmeitzner, 1875) I, S. 1—74 in überarbeiteter und erweiterter Gestalt wieder abgedruckten Abhandlung „Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet" hat Overbeck im Gegensatz zu allen bisherigen Ansichten über die Abfassungszeit der kleinen apologetischen Schrift den Nachweis zu führen gesucht (S. 73), „dass der Brief an Diognet eine Fiction der nachconstantinischen Zeit der Kirche ist, in welcher ein Unbekannter seinen Gedanken über christliches Wesen die Form eines Sendschreibens des Apologeten Justin an den Lehrer Marc Aurels Diognet gegeben hat." In einem Nachtrag zu dieser Arbeit (a. a. O. S. 75—92) erwähnt Overbeck zunächst eines englischen Bearbeiters der ältesten christlichen Literatur als Vorgänger in den von ihm selbst in Deutschland zuerst ausgesprochenen Zweifeln an dem hohen Alter des Briefes an Diognetos und wendet sich darauf gegen die kritischen Bedenken der Recensenten seiner Abhandlung, Hilgenfeld, Keim und Lipsius. Mit einigen der Ausführungen dieses Nachtrags verlohnt es sich, zunächst zum Zwecke einer kritischen Grundlegung für die folgende Untersuchung, zu beginnen.

a. Donaldson's sprachliche Bedenken und seine Hypothese über die Entstehungszeit des Briefes.

Was Overbeck's englischen Gesinnungsgenossen F. Donaldson betrifft, so sagt derselbe in den aus seinem Werke „A critical history of christian literature and doctrine from the death of the apostles to the Nicene council." Vol. II (London 1866), p. 126 ff. von Overbeck auszüglich mitgetheilten, auf den Brief an Diognetos bezüglichen Partieen, nach einem ziemlich leicht hingeworfenen Versuch einer Charakteristik des Verfassers des Briefes, den wir auf sich beruhen lassen, (a. a. O. S. 78) Folgendes: „Ausser diesem Allen kommen mehrere Ausdrücke vor, welche mindestens wie fragwürdiges Griechisch aussehen: *τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν, ὑπερορᾶν κόσμου, γένος εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον, καινὸς ἄνθρωπος*, ein besonderer Gebrauch von *φρόνησις* und von *ἐρέω, γεραίρειν, εὐδαιμονεῖν*."

Worin die Fragwürdigkeit des Griechischen in den drei aus dem 1. Capitel des Briefes angeführten Stellen bestehen soll, ist in der That schwer einzusehen Denn *θεοσέβειαν μανθάνειν* ist doch mindestens ebenso correct griechisch gedacht und ausgedrückt wie *ἐπαγγέλλεσθαι θεοσέβειαν* 1 Tim. 2, 10, wozu Xenoph. *Ἀπομνημ.* I, 2, 7 *ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος* klassische Parallele ist, alle diese Redewendungen auf Grund der alten Vorstellung, dass Tugend, Religion zunächst Wissen, daher lehrbar sind: dementsprechend denn auch die christliche Religion im 5. Capitel des Briefes als *μάθημα* bezeichnet wird. Dasselbe ist zu sagen von *ὑπερορᾶν*, welches in der gleichen Bedeutung wie hier, d. h. „gering achten, verachten", bei Thukydides (IV, 62: *ἃ χρὴ σκεψαμένους μὴ τοὺς ἐμοὺς λόγους ὑπεριδεῖν*), Xenophon (*Συμπόσιον* 8, 3) und Demosthenes (XXIV, 9: *Τιμοκράτης οὑτοσὶ τοσοῦθ' ὑπερεῖδεν ἅπαντα τὰ πράγματα, ὥστε τίθησι τουτονὶ τὸν νόμον*) vorkommt. Die Verbindung mit *κόσμος* aber kann nicht im mindesten auffallen, da einem mit dem paulinischen und johanneischen Sprachgebrauch offenbar so vertrauten christlichen Schriftsteller, wie der Verfasser des Briefes an Diognetos ist, die in der

beanstandeten Stelle zu Grunde liegende, specifisch christliche Bedeutung von *κόσμος* durchaus geläufig sein musste (vgl. Cap. 6, 3: *Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου* und ebendaselbst *μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος* mit Joh. 15, 18. 19: *Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος*). Auch an *βίος* darf nicht gerüttelt werden, da es im Sinne von „die Lebenden, Welt und Menschen" — der ganze Ausdruck erinnernd an das Paulinische *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* Röm. 5, 12 (vgl. 1 Tim. 1, 15), oder das besonders dem Johannes-Evangelium eigenthümliche *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* Joh. 1, 9; 6, 14; 11, 27 — schon durch des Aristoteles und des Dionysios von Halikarnass Auctorität gedeckt ist, dann aber am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. bei Atticisten wie Lucianus (*Τίμων* 4, 25: *τυφλὸν ὄντα εἰδὼς ἔπεμπεν ἀναζητήσοντα δυσεύρετον οὕτω χρῆμα καὶ πρὸ πολλοῦ ἐκλελοιπὸς ἐκ τοῦ βίου, ὅπερ οὐδ' ὁ Λυγκεὺς ἂν ἐξεύροι ῥᾳδίως*) und dessen Freunde Celsus (bei Origenes *κατὰ Κέλσου* III, 65: *οἱ δ' ἀναμάρτητοι βελτίους κοινωνοὶ βίου*. VIII, 45: *μεστὸς τούτων ὁ πᾶς ἐστι βίος*. VIII, 55: *ἀποδοτέον δὴ τὰς προσηκούσας τοῖς ταῦτ' ἐπιτετραμμένοις τιμὰς καὶ τῷ βίῳ λειτουργητέον τὰ πρέποντα*), sowie in des Heliodoros, Bischofs von Trikka (um 390) *Αἰθιοπικῶν* I, 6 (wo es von einem schilfumrahmten, den Räubern zum Schlupfwinkel dienenden Weiher (*λίμνη*) heisst: *διὸ καὶ συρρεῖ ἐπ' αὐτὴν ὁ τοιοῦτος βίος, τῷ μὲν ὕδατι πάντες ὅσα τείχει χρώμενοι, τὸν δὲ πολὺν κατὰ τὸ ἕλος κάλαμον ἀντὶ χαρακώματος προβεβλημένοι*) sich findet. Der *καινὸς ἄνθρωπος* im 2. Capitel endlich hätte um so weniger beanstandet werden sollen, als der Verfasser sich hier offenbar an den Sprachgebrauch des Paulus anlehnt, der das Wort *καινός* überall in dem durch das Christenthum ausgebildeten sittlich-religiösen Sinne — wie er unstreitig auch im 2. Capitel erfordert wird — verwendet (vgl. 2 Cor. 5, 17; Gal. 4, 27; 6, 14; 5, 6); überdies musste ihm das Wort

speciell aus der ganz gleichen, im Brief an die Epheser 2, 15 und 4, 24 sich findenden Verbindung (εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον und ἀναδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον) bekannt sein. Eher könnte man im 2. Capitel einen besonderen Gebrauch von φρόνησις zugestehen, wenn nicht das Wort schon bei Euripides in der hier durch den Gegensatz zu ὀφθαλμοῖς τι ὁρᾶν bedingten Bedeutung „das Denken, der Verstand" vorkäme. Mehr als an dieser Stelle durch den poetischen Ausdruck beeinflusst dürfte die Verwendung von ἱερέω in demselben Satze sein (οὓς ἱερεῖτε καὶ νομίζετε θεούς); doch ist an sich, wie schon Stephanus urtheilte (vgl. Lud. Dindorf in Steph. Thes. Gr. ling. ed. Hase Vol. III (1835) S. 283), gegen einen solchen, durch zahlreiche andere analoge Beispiele im späteren Griechisch entschuldigten Gebrauch von Homerischem Sprachgut nichts zu sagen, wenn nicht — was bei der sehr verderbten Ueberlieferung anzunehmen nicht verwehrt ist — der Verfasser vielleicht αἰνεῖτε (so Lachmann) oder καλεῖτε schrieb, das in demselben Capitel (ταῦτα θεοὺς καλεῖτε) vorkommt, oder auch ἔχετε (vgl. Athenag. Πρεσβ. περὶ Χριστ. 12: Ὅταν ἔχοντες τὸν δημιουργὸν θεόν, . . . ἐπαίρωμεν ὁσίους χεῖρας αὐτῷ, ποίας ἔτι χρείαν ἑκατόμβης ἔχει;), indem ja erst das folgende νομίζετε das Moment des Anerkennens und Verehrens hinzubringt (vgl. Xenoph. Mem. Socr. I, 1: ἀδικεῖ Σ. οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων). Dagegen durften γεραίρω Cap. 3, 5 und εὐδαιμονεῖν Cap. 10, 5 nicht als in besonderem Sinne gebraucht aufgeführt werden, weil an beiden Stellen beide Worte in den bei den klassischen Schriftstellern auch sonst üblichen Bedeutungen (vgl. u. A. besonders, weil unserer Stelle Cap. 3, 5 genau entsprechend, Xenoph. Κύρου παιδ. VIII, I, 39: τούτους καὶ δώροις καὶ ἀρχαῖς καὶ ἕδραις καὶ πάσαις τιμαῖς ἐγέραιρεν) verwendet sind.

Aus sprachlichen Gründen den Brief zu verdächtigen ist ebensowenig möglich, als wenn man z. B. Celsus, der nach der sprachlichen Seite den Vergleich mit den besten Atticisten des zweiten Jahrhunderts, Plutarchos und Lucianus, aushalten kann, um einiger später erst in

weiterem Umfange vorkommender Ausdrücke willen, — wie βίος, Welt, dessen schon Erwähnung geschah, δόγμα, Lehre (Orig. c. Cels. I, 8; II, 4; VIII, 49), ἀνάτασις (VI, 1), πανθοινία (VIII, 24), καθολικός (IV, 84), πάροιστρος (II, 55; VIII, 9), ἀντιδοξέω (VI, 42), ἐπιδεικτιῶντες (IV, 6), ποτνιάομαι (II, 24) — etwa um ein halbes Jahrhundert herabrücken und mit Volkmar (Ursprung der Evangelien 80. 164. 165) zu des Origenes Zeitgenossen, der erst 240 seinen Ἀληθὴς λόγος geschrieben, machen wollte; am allerwenigsten, wenn dies, wie Donaldson thut, in einigen hingeworfenen, völlig unerwiesenen Behauptungen geschieht, die freilich in seiner Beurtheilung der ganzen Frage ihren Zweck erfüllen. Hiermit jedoch begnügt sich der englische Kritiker nicht. Nachdem er die verschiedenen über die Person des Verfassers aufgestellten Hypothesen kurz berührt und sie alle, namentlich die Justinus- und die Marcion-Hypothese zurückgewiesen hat, bespricht er die einzige damals noch vorhandene Strassburger Handschrift, sowie das Verhältniss des ersten Herausgebers Henricus Stephanus zu derselben und das sogenannte Apographon Beureri, wie Beurers Abschrift genannt wird. Aus den von ihm gemachten, a. a. O. S. 78 und 79 mitgetheilten Textesbeobachtungen, auf die kein verständiger Philologe wird Gewicht legen können, „da", — wie Overbeck S. 89 mit Recht dagegen bemerkt — „wenn man, — die Thatsache vorausgesetzt, dass Stephanus und Beurer dieselbe Handschrift benutzten, — von den Fällen, die Donaldson anführt, alle abzieht, in welchen Beurer gegen Stephanus zeugt, und den Text der Strassburger Handschrift nach Otto's genaueren Angaben undeutlich ist, nur der erste als räthselhaft zurückbleibt und an der einfachen Voraussetzung, dass Stephanus und Beurer beide die Strassburger Handschrift benutzten, irre macht", — ergiebt sich für Donaldson in seinem hyperkritischen Argwohn das Resultat (a. a. O. S. 79), dass über diesem Brief und seinen Handschriften jedenfalls ein Geheimniss zu schweben scheint. Ja „die seltsamen Verschiedenheiten der Lesearten und der Umstand, dass Robertus Stephanus, — welcher, wie

sein Sohn sagt, die Handschrift hatte, den Brief an Diognet nicht veröffentlichte“, führen ihn auf den Verdacht, „dass der Brief an Diognet möglicherweise ein Erzeugniss des Henricus Stephanus selbst sein möchte.“ Aber rechtfertigt denn Alles, was man bis jetzt über den Brief und seine handschriftliche Ueberlieferung geurtheilt und erforscht hat, irgendwie einen so schweren Verdacht? „Wenn der Strassburger Codex“ — fährt Donaldson fort — „so alt ist, wie man behauptet, so würde diese Ansicht vollständig widerlegt sein.“ Das ist es ja aber gerade; Otto hat unwiderleglich erwiesen, dass die Grundlage unseres Textes, die Strassburger Papierhandschrift, die mit der alten Bibliothek der Stadt durch das deutsche Bombardement im August des ewig denkwürdigen Jahres 1870 zu Grunde gegangen ist, dem 13. Jahrhundert angehörte,[1]) eine Datirung, vor der auch Overbeck, der, wie er selbst gesteht (a. a. O. S. 80), bei der ersten Ausarbeitung seiner Abhandlung nicht übel Lust hatte, „den Brief hypothetisch für ein Erzeugniss des ältesten Humanismus zu erklären,“ sich gebeugt hat. Aber wozu denn überhaupt dieses nutzlose Spielen mit luftigen Hypothesen, welche nichts erklären und nur ehrenhafte Männer zu verdächtigen geeignet sind? Donaldson fühlt das selbst, wenn er, auch den Fall angenommen, der Strassburger Codex wäre nicht so alt, wie er es wirklich ist, die richtige, von ihm leider nur nicht mit der nöthigen Selbstüberwindung befolgte Maxime ausspricht, man solle „vorsichtig sein, wenn man irgend jemandem eine Fälschung zuschreibt.“ Dennoch ist er geneigt es für wahrscheinlicher zu halten, dass einige von den Griechen, welche nach Italien herüberkamen, als sie die Türken bedrohten, diese Abhandlung geschrieben haben mögen, nicht sowohl in der Absicht ein Werk des Justin nachzubilden, als um eine gute Declamation im alten Stile zu schreiben“.

1) Vgl. Otto in dem von ihm herausgegebenen Corpus apolog. christ. saec. II. Tom. II. Opera Iustini addubitata. Editio tertia. Ienae, G. Fischer. 1879. Proleg. S. XIV ff.

Aber wie? War denn irgend einer jener vor der wachsenden Türkengefahr und zur Zeit der Eroberung Constantinopels nach Italien oder Frankreich flüchtenden Griechen zu einer so respectablen, besonders auch hinsichtlich der Form so anmüthigen Leistung, wie der Brief an Diognetos unzweifelhaft ist, überhaupt noch im Stande? Diese Frage muss unbedingt verneint werden. Was für horrendes, barbarisches Griechisch schreiben die späteren Byzantiner überhaupt und die Zeugen der unglücklichen Katastrophe vom Jahre 1453 insbesondere! Es seien Beispiels halber nur die Historiker Laonikos Chalkokondylas und Johannes Dukas hervorgehoben. Wie vergeblich müht sich der erstere ab, in seiner nebelhaften und barbarischen, mit Wörtern der gemeinsten und dunkelsten Art trüb gemischten Sprache, des kaum von ihm begriffenen, menschlich so ergreifenden Stoffes stilistisch Herr zu werden! Nur Dukas noch überbietet ihn hierin, dessen Geschichte von Byzanz durch einen Alles hinter sich lassenden Ungeschmack, durch beispiellose Nachlässigkeit und die völlige in der Unwissenheit hinsichtlich der Flexion, Structur und Wortbedeutung offen zu Tage tretende Barbarei ein an schöne Form gewöhntes Gefühl, nach Nicolai's (Gesch. der griech. Literatur S. 634) durchaus zutreffendem Urtheil, geradezu erschrecken und beleidigen kann. Und mit der grossen Menge der um jene Zeit flüchtenden griechischen Gelehrten sollte es besser gestanden haben? Mag man ihre unbestreitbaren Verdienste als Lehrer der Elemente der Grammatik, als Ausleger der Alten, als Vermittler und Förderer des Studiums der platonischen und aristotelischen Philosophie, als Abschreiber von Handschriften, Recensenten und Correctoren unserer ersten griechischen Drucke noch so hoch anschlagen: von einer tieferen Kenntniss der Sprache und Philosophie ihrer Vorfahren und vor Allem von deren schriftstellerischer Kunst waren sie sämmtlich so weit entfernt, dass kein Einziger, was Donaldson uns will glauben machen, zu einer nach Form und Inhalt so achtbaren schriftstellerischen Leistung, wie der Brief an Diognetos ist, damals fähig war.

b. Das Fundament der Kritik Overbeck's: „Die Thatsache des Mangels an Tradition über den Brief."

Neben dem von Overbeck selbstverständlich freudig begrüssten „unerwarteten Beistand," den seine Abhandlung an Donaldson gefunden, und den ich durch die vorstehenden Ausführungen wenigstens in einigen Punkten entkräftet zu haben glaube, hat es derselben an Widerspruch nicht gefehlt. Schon zuvor nannte ich Hilgenfeld, Keim und Lipsius, deren Widerlegungsversuchen Overbeck hauptsächlich in dem oben erwähnten Nachtrag zu seiner Abhandlung entgegengetreten ist. Dort rechnet er (a. a. O. S. 81) es seiner Arbeit zum Verdienst an, dass sie die genannten Forscher genöthigt habe, die gewöhnliche Ansicht, welche den Brief an Diognetos an den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegte, aufzugeben und an dem Zeitalter des Kaisers Marcus Aurelius als der am meisten wahrscheinlichen Abfassungszeit festzuhalten. Gleichwohl erachtet Overbeck durch sie die ganze Frage kaum irgendwie gefördert; ja ihm scheint die Vertheidigung der Entstehung dieses Briefes in dem eben bezeichneten Zeitalter eine verzweifelte zu sein, wenn man — so leitet er die Begründung jener Behauptung ein — „nur eine vollkommen helle Thatsache, welche ich zum Fundament meiner Kritik gemacht habe und ohne welche ich die Zuversicht zu derselben gar nicht gefunden hätte, wie Hilgenfeld und Keim, vollkommen übersieht, oder wie Lipsius, unvollkommen würdigt: die Thatsache des Mangels an Tradition über den Brief an Diognet." Aber ist denn eine solche Thatsache in der Geschichte der literarischen Hinterlassenschaft des Alterthums so völlig unerhört? Und wenn nicht, wie war es dann — so fragen wir mit Recht — möglich, dass die im vorliegenden Falle vorhandene Thatsache des Mangels jeder directen Tradition einen Forscher wie Overbeck mit einer so hohen, siegesgewissen Zuversicht zu einer Kritik erfüllen konnte, die alle Gelehrte, welche bisher sich mit dem Briefe an Diognetos beschäftigt, eines fundamen-

talen Irrthums zeiht, zu einer Kritik, der es schliesslich (a. a. O. S. 82) „mit der Möglichkeit diesen Brief zu datiren, so lange es mit seiner Bezeugung sich so verhält, wie es zur Zeit noch der Fall ist,“ so schwach zu stehen scheint, „dass seine Entstehung in irgend einem der auf das zweite folgenden, für unsern Blick helleren Jahrhunderte, vielleicht noch nachweisbar ist, niemals aber in dem hierzu viel zu dunklen zweiten, sollte der Brief selbst thatsächlich hineingehören und wollte man auch die Indicien eines späteren Ursprungs noch so niedrig schätzen.“ Was hat es denn nun mit jener angeblich so schwer wiegenden Thatsache, aus deren Vernachlässigung den genannten hochverdienten Gelehrten von Oberbeck ein so harter Vorwurf gemacht wird, für eine Bewandtniss? „In der uns bekannten Litteratur der alten Kirche und des Mittelalters“ — heisst es a. a. O. S. 4 — „geschieht des Briefes an Diognet nirgends Erwähnung, — auch nicht bei Photius, von welchem Möhler in seiner Patrologie (S. 170) Worte, die von Justin gesagt sind, durchaus irreführend ohne Weiteres auf den Brief an Diognet bezieht, — und da sich die Spuren seiner Existenz überhaupt nicht über seine handschriftliche Ueberlieferung hinauf verfolgen lassen, diese aber nur einen Zweig hat, hängt unsere ganze Kunde von diesem Briefe am dünnen Faden einer einzigen Handschrift, die wir überdies gar nicht mehr besitzen.“ Was die letzteren beiden Thatsachen angeht, so kann zunächst der Verlust der Strassburger Handschrift heutzutage kaum noch schmerzlich sein, da dieselbe durch Otto uns so genau bekannt geworden und von ihm so sorgfältig[1]) ausgenutzt ist, dass wir sie gern

1) An der in der vorhergehenden Anmerkg. genauer bezeichneten Stelle (p. XVII) sagt Otto hinsichtlich der kritischen Grundlage der 3. Aufl. des Corpus apolog. u. A.: „Iam vero Reussius, quod optaveram, Epistulam ad Diognetum secundum alteram editionem meam (a. 1849 publici iuris factam) iterum cum codice Argentoratensi anno 1861 in commodum huius editionis tertiae accuratissime contulit. Quam novam codicis (post flamma deleti) collationem, a Reussio passim animadversionibus palaeographicis de quibusdam codicis lectionibu sinstructam (mihi innotis = *R*) et per literas d. 27. m. Iulii 1861 mihi adlatam, nunc equidem in lucem profero.“

entbehren können; und durch die andre Thatsache, dass eben nur eine Handschrift die Stütze der Ueberlieferung bildet, dürfen wir uns hier nicht beunruhigen und irreleiten lassen; theilen ja doch auch andere litterarische Erzeugnisse des Alterthums, wie das historische Werk des Granius Licinianus aus der Zeit der Antonine, Arnobius sammt dem „Octavius" des M. Minucius Felix und des jüngeren Plinius Epistulae ad Traianum ganz dasselbe Schicksal: auf den gänzlichen Mangel einer Tradition über den Brief an Diognetos kommt es hier an. Und in dieser Hinsicht steht derselbe eben nicht allein da.

Gleichfalls der Tradition ermangelnd und in der allein in Betracht kommenden Epitome, ähnlich wie der Brief an Diognetos, nur in zwei Handschriften, einem Cod. Palatinus und Cod. Parisinus, erhalten ist das hauptsächlich für die Geschichte der attischen Beredsamkeit so wichtige Werk des Alexandrinischen Rhetors und Lexikographen Valerius Harpokration *Λέξεις τῶν δέκα ῥητόρων*, dessen Kenntniss uns erst Suidas (etwa ums Jahr 960) vermittelt hat. Aus gleichem Grunde ist deshalb Harpokration bald in die Zeiten des Tiberius, bald unter Hadrianus, bald in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts, aus inneren Gründen aber mit grösster Wahrscheinlichkeit in die letzten Decennien des zweiten oder in die ersten des dritten Jahrhunderts gesetzt worden.

Noch genauer als Harpokration entspricht dem vorliegenden Falle ein anderes Beispiel aus dem griechischen Alterthum, ich meine den Grammatiker Hesychios. Gleich dem Briefe an Diognetos ist dessen *Λεξικόν*, eine Sammlung von Glossen und Namenerklärungen der griechischen Sprache, nur in einer einzigen und zwar aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammenden, in der Marcusbibliothek zu Venedig aufbewahrten Handschrift erhalten. Hesychios selbst, von Suidas sowie dem sicherlich dem elften Jahrhundert angehörenden Verfasser des Etymologicum magnum und anderen Berichterstattern weder genannt noch gekannt, hat daher mit seinem Werk, ebenso wie der Brief an Dio-

gnetos, die verschiedensten Datirungen sich gefallen lassen müssen, so von Welcker, der ihn vor dem Jahre 389 gelebt haben lässt, von H. Weber, welcher ihn zwischen das vierte und fünfte Jahrhundert setzt, von M. Schmidt, der die Jahre 530—642 als Abfassungszeit fixirt und von Valckenaer, welcher Hesychios gar als einen Graeculus ultimi aevi bezeichnet.

Auch auf Strabo's *Γεωγραφικά* aus der Zeit des Tiberius könnte man hier verweisen und in Hinblick auf die merkwürdigen Schicksale derselben eine ähnliche Kritik treiben, wie sie die zuvor genannten Schriften und der Brief an Diognetos durch Overbeck erfahren. Keiner nämlich der Nachfolger Strabo's nennt oder kennt das Werk, von keinem der späteren Schriftsteller, wie Plinius, Pausanias, Claudius Ptolemaeus u. A., wird es benutzt; fast 500 Jahre später hat Stephanos von Byzanz (um 472), nach ihm der gelehrte Erzbischof von Thessalonike Eustathios (1160) u. A. — worauf der um Strabo hochverdiente A. Meineke (Vind. Strab. p. IX) mit Recht aufmerksam machte, — uns von demselben die erste Kunde gebracht, während die editio princeps, welcher 1470 schon eine lateinische Uebersetzung voraufging, erst 1516 erschien.

Sollten diese Beispiele den Bewunderern des Fundamentes der Overbeck'schen Kritik nicht schon Mancherlei zu denken geben? Ich führe aber noch ein viertes Beispiel an, das, dem römischen Alterthum entlehnt, Overbeck's kritisches Axiom völlig zu erschüttern geeignet sein dürfte, nämlich das Geschichtswerk des Q. Curtius Rufus „Historiae Alexandri Magni Macedonis.“ Keiner der auf uns gekommenen Schriftsteller des Alterthums und des früheren Mittelalters bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts erwähnt eines Geschichtsschreibers, ja überhaupt nur eines Schriftstellers Q. Curtius Rufus, oder führt auch nur die kleinste Stelle aus dem unter seinem Namen uns überlieferten historischen Werke an, und ebensowenig ist es bis jetzt gelungen, irgendwelche versteckte Bezugnahme auf dasselbe oder auch nur die geringste Spur einer Benutzung bei irgend einem Schriftsteller innerhalb der eben umgrenz-

ten Zeit überzeugend nachzuweisen. Die einzige Handschrift des Briefes an Diognetos ist von Otto auf das dreizehnte Jahrhundert zurückgeführt; die ältesten Handschriften der Historiae des Q. Curtius Rufus stammen aus dem neunten bis elften Jahrhundert, und erst im späteren Mittelalter wurde das Werk des Geschichtschreibers hier und da in den Klosterschulen gelesen. Beide Schriftwerke treten somit im eigentlichsten Sinne erst durch ihre editio princeps, und zwar der apologetische Brief des Griechen im Jahre 1592, die Historiae des Römers um das Jahr 1471 aus dem Dunkel einer auch nicht durch das unscheinbarste Licht irgend welcher Tradition erhellten Vergangenheit plötzlich in die Kreise der theologischen und philologischen Forschung. Ist es deshalb etwa irgend Jemandem eingefallen, analog dem von Donaldson ganz ernst genommenen Versuche, den Verfasser des Briefes an Diognetos unter den vor den Türken nach Italien geflüchteten griechischen Gelehrten zu suchen oder, wie Overbeck anfänglich gewillt war, die Schrift „hypothetisch für ein Erzeugniss des ältesten Humanismus zu erklären," — die Historiae Alexandri Magni, welche des Curtius Namen tragen, für ein Werk irgend eines Humanisten zu erklären, was doch mit Rücksicht auf die seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts zahlreichen Namen der glänzendsten Lateiner mit ganz unvergleichlich triftigeren Gründen hätte behauptet werden können, als dies je von einem mittelalterlichen Griechen als Verfasser des Briefes an Diognetos erwiesen werden kann? Dennoch aber hat die Geschichte der Versuche, beiden Schriftwerken chronologisch ihren Platz anzuweisen, ungemein viel Aehnlichkeit, die eben eine Folge des beiden gemeinsamen Mangels einer — hinsichtlich des Briefes an Diognetos von Overbeck so gewaltig als des fast allein in Betracht kommenden Entscheidungsmomentes betonten — Tradition ist. Die kleine Apologie, bis in die neueste Zeit in zahlreichen Ausgaben und Uebersetzungen verbreitet und von vornherein mit dem Vorurtheil eines ehrwürdigen Alters bekleidet, ist von theologischen Forschern (a. a. O. S. 2) „bisweilen im Neuen Testament vermisst und von älteren

Hypothesen in die Zeit der Apostel versetzt und mit dem und jenem aus dem Dunkel der christlichen Urzeit leuchtenden Namen in Verbindung gebracht worden;“ Andere dachten an die Zeiten des Trajanus (98—117) oder Hadrianus (117—138), Dorner glaubt in dem unter Hadrianus lebenden Apologeten Quadratus, Bunsen in dem um das Jahr 150 in Rom weilenden Gnostiker Marcion den Verfasser vermuthen zu dürfen; wieder Andere, wie Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theologie XVI, S. 285) und Hase (Kirchengeschichte, 10. Aufl. Leipzig 1877. S. 58) bleiben bei den Regierungsjahren des M. Aurelius als Abfassungszeit stehen; Harnack geht (Patr. apost. Opp. Fasc. I. P. II. ed. 2. p. 152) vom Jahre 170 bis 310, Th. Zahn auf den Zeitraum von 250—310 herunter, während Overbeck endlich, unter der Annahme, der Brief sei eine Fiction, uns über die Zeiten des Constantinus hinausweist. Die Frage nach dem Zeitalter des Curtius hat einen ganz analogen Verlauf genommen. In hauptsächlichem Anschluss an eine kurz vor dem Schlusse des Werkes eingeschaltete Episode, in welcher der Verfasser offenbar aus innerstem Herzen heraus sich über Ereignisse der römischen Kaisergeschichte seiner Zeit ausspricht — X, 9, 3—5: iure meritoque populus Romanus salutem se principi suo debere profitetur, qui noctis, quam paene supremam habuimus, novum sidus inluxit. Huius, hercule, non solis ortus lucem caliganti reddidit mundo, cum sine suo capite discordia membra trepidarent. Quot ille tum extinxit faces! quot condidit gladios! quantam tempestatem subita serenitate discussit! Non ergo revirescit solum, sed etiam floret imperium — haben die Ausleger eine stattliche Reihe von Hypothesen zu Tage gefördert, wobei kaum irgend eine bedeutende Phase in der Entwickelung des Imperium unberücksichtigt geblieben ist. Aldus Manutius, Herwarth, Hirt, Zumpt fanden den Princeps des Curtius in Augustus, Rader, Perizonius, F. A. Wolf in Tiberius, Andere wie Buttmann, Pinzger, Bähr, Baumstark in Vespasianus; Pontanus entschied sich für Trajanus, Niebuhr für Septimius Severus (193—211); Joh.

v. Müller dachte an Alexander Severus (222—235), Gibbon an Gordianus (237); Bagnolo endlich, dem Cunze beistimmt, gerieth auf Constantinus (323—337), und C. Barth sogar auf Theodosius (379—395): während gegenwärtig die von J. Mützell nach dem Vorgange von Brissonius, Lipsius, Tellier, St. Croix gründlich und scharfsinnig (in der Vorrede zu seiner grösseren Ausgabe des Curtius, p. LXI—LXIX) erwiesene Ansicht, die Nacht, von welcher Curtius sagt: „quam paene supremam habuimus," sei als die auf den Todestag des C. Caligula folgende zu deuten, und die ganze Stelle beziehe sich auf die Thronbesteigung des Kaisers Claudius am 24. Januar des Jahres 41, als Verfasser aber sei mit höchster Wahrscheinlichkeit der von Suetonius erwähnte, unter Claudius lebende Rhetor Q. Curtius Rufus zu bezeichnen (a. a. O. p. LXXXI bis LXXXV) — sich unbestrittener Anerkennung erfreut, zumal da der sprachliche Stoff bei Curtius in etymologischer, lexikalischer und syntaktischer Hinsicht noch entschieden den Charakter der Klassicität trägt und gerade dadurch jenem auf historisch-kritischem Wege gewonnenen Resultat eine werthvolle Stütze ist.

Durch die im Vorhergehenden ausgeführten literarhistorischen Beispiele und den Nachweis der in ihnen gegebenen Vergleichsmomente mit dem Briefe an Diognetos glaube ich hinlänglich gezeigt zu haben, dass Overbeck wissenschaftlich nicht berechtigt war, den Mangel an Tradition für die Beurtheilung und Datirung des Briefes an Diognetos zum Fundamente seiner Kritik zu machen und die Vertheidigung der Entstehung der Schrift im zweiten Jahrhundert für eine so verzweifelte zu erklären, dass er Hilgenfeld's und Keim's chronologische Versuche, jener „Schrift ohne jede Stütze in der Tradition" in dem genannten Zeitraum ihren Platz anzuweisen, gar keiner Widerlegung werth hält (a. a. O. S. 83). Um aber das Beispiel des Curtius und der historisch-kritischen Behandlung der Frage nach der Abfassungszeit seines Werkes für jenes unser so wichtiges Problem der urchristlichen apologetischen Literatur noch weiter nutzbar

zu machen, dürfte die nächste Frage die sein, ob es nicht wie dort möglich sein sollte, aus äusseren und inneren Indicien einen Rückschluss auf die Entstehungszeit des Briefes an Diognetos zu machen, und dann einmal ernstlich die Frage zu prüfen, ob wir denn thatsächlich, wie Overbeck behauptet, von der Tradition so gänzlich im Stich gelassen sind.

Untersuchung
der handschriftlichen Ueberlieferung sowie des Inhalts des Briefes an Diognetos zum Zweck der Ermittelung der Abfassungszeit.

A. Die Ueberschrift.

Zunächst das Alleräusserlichste, was die Strassburger Handschrift uns bietet, die Ueberschrift. Der Codex enthielt, und zwar von der Hand des dreizehnten Jahrhunderts geschrieben, zuerst fünf Schriften unter folgenden Titeln: 1. *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος περὶ μοναρχίας.* 2. *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.* 3. *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας ἤτοι περὶ τριάδος.* 4. *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἕλληνας.* 5. *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον* — denen sich, anscheinend von jüngerer Hand, zwei andere anschlossen: 6. *Τῆς Σιβύλλης Ἐρυθραίας στοῖχοι.* 7. *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* — und endlich von der ersten Hand geschrieben: 8. *Ἀθηναγόρου πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν.* 9. *Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως.* Aus dem unter Nummer 5 aufgeführten Titel *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον* glaubte der erste Herausgeber H. Stephanus, da die vorangehenden Schriften den Namen des Justinus tragen, schliessen zu müssen, dass die kleine Schrift ein Werk des Justinus sei und gab sie daher auch unter dessen Namen heraus. Nun ist freilich durch Semisch (in seinem grundlegenden Werke über Justinus den Märtyrer, Breslau, 1840. I. S. 172ff.), Hollenberg (in seiner sorgfältigen Schrift „Der Brief an Diognet“, Berlin, 1853) u. A. aus sachlichen und sprachlichen Gründen unwiderleglich nachgewiesen, dass Justinus, der im

Jahre 168 unter M. Aurelius den Märtyrertod starb, der Verfasser des Briefes an Diognetos nicht sein kann; dennoch aber wird für Jeden, der nach den Grundsätzen gesunder philologischer Kritik verfährt, und demnach zunächst auf die Ueberlieferung gebührenden Werth legt, die Ueberschrift in der Strassburger Handschrift den von besonnenen Forschern, wie Tzschirner, Bunsen, Semisch, Hollenberg, längst gezogenen Schluss rechtfertigen, dass der Brief, „wenn auch nicht Justinisch, doch wohl aus dessen Zeitalter herrühre" (Hollenberg a. a. O. S. 89 und 90). Es ist wichtig, gerade einen Kritiker wie Overbeck, der es mit der handschriftlichen Tradition so leicht nimmt, auf ein solches Zeugniss der Ueberlieferung, das unter allen Umständen zunächst gewürdigt werden muss, hinzuweisen. Ein Beispiel aus klassischer Zeit verstärkt vielleicht auch hier diesen Hinweis. Der Sammlung Justinischer Schriften sei das Corpus Demosthenischer Reden gegenübergestellt. In demselben befinden sich eine ganze Anzahl von Reden, die, sei es von den Verkäufern der Handschriften, oder wohl hauptsächlich von dem berühmten, die gesammte literarische Verlassenschaft des hellenischen Volkes in der Alexandrinischen Bibliothek ordnenden und katalogisirenden Bibliothekar Kallimachos aus Irrthum unter dem Namen des Demosthenes eingeschwärzt wurden. Die Zahl der politischen Reden dieser Art ist freilich gering, es sind nur die *Περὶ Ἁλοννήσου,* im Jahre 342 v. Chr. thatsächlich von Demosthenes' Zeit- und Gesinnungsgenossen Hegesippos gehalten, und *Περὶ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον συνθηκῶν,* gleichfalls von einem, uns allerdings unbekannten, Gesinnungsgenossen des Demosthenes aus dem Jahre 330 oder 335 v. Chr.: ein Ursprungsverhältniss, das schon die spätere Kritik der Augusteischen Zeit richtig herausfühlte. Aber es kommt sodann eine Reihe von 21 Processreden (13 in Sachen Verschiedener, 8 für die Processhändel des Apollodoros) hinzu, welche echt, d. h. in jener (Demosthenischen) Zeit wirklich gehalten sind, der sie angehören wollen, meist schon von Dionysios von Halikarnass als nicht von Demosthenes selbst herrührend verurtheilt.

Ausser dieser auf Irrthum zurückzuführenden Vergrösserung des Corpus Demosthenischer Werke erfuhr dasselbe in der Zeit von Demosthenes' Tode bis Kallimachos noch einen weiteren, nicht unbeträchtlichen Zuwachs durch bewusste, von eitlen Rhetoren verübte Fälschungen (3 Demegorien, einige Processreden und eine Anzahl eingeschobener Actenstücke), welche Dionysios von Halikarnass bereits kannte und grösstentheils als Fälschungen erkannte. Hat nun in den beiden angeführten Fällen nur eine sorgfältige Analyse des Inhalts und der sprachlichen Form die erstere Kategorie der mit des Demosthenes Namen geschmückten Reden als nicht von dem grossen Redner selbst verfasst, wohl aber als Demosthenisch, d. h. dem Zeitalter des Demosthenes angehörig, die zweite Kategorie dagegen als directe Fälschung nachgewiesen, so wird auch der im Strassburger Codex Justinischer Schriften mit des Justinus Namen versehene Brief an Diognetos inhaltlich und formell daraufhin untersucht werden müssen, ob er, wozu uns die handschriftliche Ueberlieferung zunächst auffordert, in das Justinische Zeitalter, d. h. in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist oder nicht. Wie dort des Demosthenes Name irrthümlich einer Reihe von Reden vorgesetzt wurde, die thatsächlich der Demosthenischen Zeit ihren Ursprung verdanken, so wird auch bei unserem Briefe die Ueberschrift als die irrige Hypothese eines späteren Schreibers anzusehen sein, dem der Brief etwa ohne jede Ueberschrift in die Hände gekommen war und der einen Diognetos als Adressaten aus dem Eingang der Schrift entnehmend, derselben de suo den Namen des Justinus als Verfasser vorsetzte. Auch Overbeck bestreitet die allgemeine Möglichkeit dieser für mich nothwendig sich zunächst ergebenden Annahme nicht (S. 21); es bleibt mir aber unerklärlich, wie durch dieselbe „die handschriftliche Ueberlieferung unseres Briefes vollständig entwerthet" werden sollte. An diesem Punkte tritt die Differenz unserer Standpunkte hinsichtlich der Schätzung und Verwerthung der Ueberlieferung klar zu Tage. Aus der Thatsache nämlich, dass von den vier in der Strass-

burger Handschrift dem Briefe an Diognetos vorangehenden Schriften drei (*Περὶ μοναρχίας*, *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* und *Πρὸς Ἕλληνας*) Justinisch in dem von mir verstandenen Sinne, d. h. „wirklich noch aus der Zeit des Streits der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidenthum stammende apologetische Schriften sind“ (S. 19), die *Ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας ἤτοι περὶ τριάδος* dagegen, sofern sie selbst für Justinisch gelten will und einen für Justinus unmöglichen Zweck verfolgt, pseudojustinisch in eigentlichem Sinne, d. h. directe, auf des Justinus Namen verübte Fälschung ist — ergiebt sich für Overbeck sofort die grössere Wahrscheinlichkeit der anderen Annahme (S. 20), „dass die Ueberschrift unseres Briefes auf ebenso ursprünglicher Kunde beruhte, wie die der *Ἔκθεσις πίστεως*, ihr zufolge also unser Brief als eine im strengen Sinne pseudojustinische Schrift zu gelten hätte.“ Hier hängt demnach, um einen Ausdruck Overbeck's zu gebrauchen, ein „dünner Faden“ der Tradition neben dem andern. Ich für meine Person halte den zuvor beschriebenen für entschieden stärker und fühle mich auch in meiner Position — dieselbe gewährt mir philologisch zunächst kräftigeren Trost — „für die Ermittlung des Ursprunges unseres Briefes denn doch nicht so vollständig von der Tradition verlassen.“ Man könnte bei genauerer Betrachtung der von Overbeck im Nachtrag zu seiner Abhandlung gemachten Mittheilungen versucht sein zu glauben, dass lediglich die Freude am Widerspruch und an der Vertheidigung jener paradox erscheinenden, von Niemandem bisher gewählten Stellung zur Frage ihn in erster Linie zu seiner Arbeit veranlasst hat; denn weder der Mangel an Tradition über den Brief an Diognetos kann, wie wir gesehen, als bestimmendes Moment oder als ausreichendes Fundament für sein kritisches Verwerfungsurtheil betrachtet werden, noch viel weniger aber das subjectivste aller Motive, „der stark gelehrtenhafte Eindruck des Briefes“ (S. 81), ein Eindruck, den doch so viele andere Forscher, die wie Overbeck mit dem Briefe selbst und der einschlägigen Literatur sich eingehend beschäftigt haben, auffallender Weise

bis jetzt eben nicht erhalten haben. Ich vermag darum, durch das Beispiel der Demosthenischen Ueberlieferung, dem leicht noch mehrere zur Seite gestellt werden könnten, belehrt, durchaus nicht einzusehen, dass, wie Overbeck (S. 11) behauptet, „die Verkehrtheit des Gebrauchs, welcher hier vom handschriftlichen Zeugnisse über unseren Brief gemacht wird, auf der Hand“ liegt und werde dessen Behauptung, dass die Meinung, der Brief an Diognetos sei eine apologetische Schrift des zweiten Jahrhunderts, „zum guten Theil auf einem von der Tradition verschuldeten, aber darauf nur sehr übel zu begründenden Vorurtheile ruht,“ (S. 11) zu widerlegen haben.

B. Die inneren Indicien.

1. Die Stellen, welche sich auf Verfolgungen der Christen und sonstige zeitgeschichtlich wichtige Ereignisse beziehen.

„Die wichtigste Reihe von Argumenten, welche man für die Entstehung des Briefes an Diognet im zweiten Jahrhundert anführt, ist den Stellen entnommen, welche von den Verfolgungen reden.“ Aber gerade diese Stellen erklärt Overbeck (S. 12) für die in chronologischer Hinsicht gleichgültigsten, er hält die in den Capiteln 1, 7, 10 sich findenden Anspielungen auf das christliche Märtyrerthum mit Lardner nur zur Begründung der Ansicht für ausreichend, „dass der Brief vor Constantin geschrieben sein müsse.“ Wie ist es denn aber mit diesen Anspielungen bestellt? Wenn der Verfasser gleich im Eingang der Schrift von den weltverachtenden Christen sagt: *θανάτου καταφρονοῦσι* und sie Cap. 10, 7 bezeichnet als *τοὺς κολαζομένους ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν ἀρνήσασθαι θεόν*, so kann doch das in dieser Allgemeinheit von irgend Jemand nach der Zeit des Constantinus, als das Kreuz überall herrschte und die Christen geehrt, geschützt und bevorzugt waren, unmöglich noch gesagt worden sein. Es passt aber auch nicht etwa auf die Zeit des Decius, da die Wirkungen der Verfolgung dieses Kaisers im Jahre 251 für die Christen entschieden beschämend waren. Der von Eusebios (Hist. eccl. VI, 41) aufbehaltene Brief des Dionysios von Alexandria an Fabius

von Antiochia berichtet darüber u. A.: „Und schon erschien das Edict, in Folge dessen fast jenes Allerschrecklichste, nämlich das von unserem Herrn Vorausgesagte, dass, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten abfallen würden, geschah. Alle wurden wenigstens von einem gewissen Schrecken ergriffen. Und Viele von den Vornehmen gingen aus Furcht sogleich hin, Andere, die in öffentlichen Aemtern standen, wurden von ihren Geschäften dahingerufen, wieder Andere mussten erst von ihren Angehörigen und Freunden dazu genöthigt werden. Namentlich aufgerufen, traten sie hin zu den unheiligen und unreinen Opfern, die Einen blass und zitternd, als wenn sie nicht opfern, sondern selbst den Götzen zum Schlachtopfer dienen sollten, so dass sie von dem herumstehenden, zahlreich versammelten Volke Spott und Hohn erdulden mussten, als Leute, die offenbar zu Beidem zu feige seien, zum Sterben, wie zum Opfern; Andere aber gingen bereitwilliger zu den Altären hin, mit grosser Frechheit versichernd, dass sie früher keine Christen gewesen seien. Bei ihnen zeigte sich der Ausspruch Christi bewährt, dass die Reichen schwer in das Himmelreich kommen. Von den Uebrigen aber folgten Einige der einen, Andere der andern Klasse der Genannten, Andere flüchteten sich, noch Andere wurden ergriffen. Von den letzteren liessen es einige bis zu Fesseln und Gefängniss kommen, Andere sich sogar mehrere Tage lang einkerkern, hernach aber schwuren sie, ehe sie vor Gericht geführt wurden, Andere jedoch hielten sogar bis auf einen gewissen Grad die Martern aus, bis endlich auch sie abschwuren.“ —

Aber sehen wir uns ferner die anderen auf die Verfolgungen bezüglichen Stellen an. Im 5. Cap. sagt der Verfasser von den Christen, die ausdrücklich als noch unter dem Gesetz des heidnischen Staates stehend bezeichnet werden (*πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους*), eine Reihe von Prädikaten aus, die, wenn sie auch in dem Zusammenhange, in dem sie sich finden, und in der Form, worüber später noch ein Wort zu sagen, auf Paulinisches Vorbild zurückzuführen, doch

ganz unzweideutig von den Leiden und den Todesnöthen der Christen in der Verfolgung Zeugniss ablegen, wenn es heisst: ὑπὸ πάντων διώκονται — κατακρίνονται — θανατοῦνται — ἀτιμοῦνται — βλασφημοῦνται — ὑβρίζονται. Wenn sodann im 6. Cap. der Verfasser sagt: 9. Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι und im 7. Cap. von denselben: 7. [Οὐχ ὁρᾷς] παραβαλλομένους θηρίοις, ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον, καὶ μὴ νικωμένους; 8. οὐχ ὁρᾷς ὅσῳ πλείονες κολάζονται, τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; — ja, wenn ausser den hier genannten Thierkämpfen der verfolgten Christen, ihrer dabei bewiesenen Standhaftigkeit und dem auch Andere zu gleichem Heldenmuthe begeisternden Charakter derselben, der Schluss des Briefes auch des Feuertodes gedenkt, den die Christen zu erleiden hatten (τοὺς ὑπομένοντας ὑπὲρ δικαιοσύνης θαυμάσεις τὸ πῦρ τὸ πρόσκαιρον, καὶ μακαρίσεις, ὅταν ἐκεῖνο τὸ πῦρ ἐπιγνῷς): so haben wir hier augenscheinlich keine leeren Allgemeinheiten, denen nichts Wirkliches mehr entspricht, keine blassen Reminiscenzen aus einer Zeit, die, wie Overbeck will (S. 58), „schon ausserhalb des Kampfes der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidenthum steht," sondern ganz bestimmte Indicien einer Situation, die uns bei der frappanten Aehnlichkeit, auch in Fassung und Form mit den in anderen Schriftwerken uns aufbehaltenen, mit Nothwendigkeit in das zweite Jahrhundert, speciell in die Zeit der Verfolgung des Kaisers M. Aurelius weisen. Ausgeschlossen freilich muss die Verfolgung von Smyrna im Jahre 166 werden, welcher Polykarpos und zwölf Philadelphische Christen zum Opfer fielen. Das war ein vereinzelter Fall, hervorgerufen durch die entfesselte Volkswuth, und zu Stande gebracht durch die Nachgiebigkeit eines schlaffen Statthalters. Anders im Jahre 177. Da zuckt zunächst vom Orient her ein gewaltiger, gegen die Christen unternommener Vertilgungsversuch, ein furchtbarer Vorläufer der letzten unter Kaiser Decius und Diocletianus wieder aufgenommenen und dann ersterbenden Kämpfe, durch das ganze Reich, die Katastrophe zu Lugdunum ist wohl nur die von der Tradition am ausführlich-

sten überlieferte. Nicht mehr bleibt man bei den im Grossen und Ganzen immer erfolglos gewesenen Einzelanklagen nach trajanischem Muster stehen, man schreitet zu allgemeiner Aufsuchung und Verhaftung der Christen fort. Es kann hier nicht die Absicht sein, auf die Schilderung der Einzelheiten jener für die Christen so verhängnissvollen Tage oder auf die allgemeinen historischen Verhältnisse, die Keim in seinem „Celsus" S. 271 ff. mit glänzendem Scharfsinn dargelegt hat, näher einzugehen: es kommt vielmehr darauf an zu zeigen, dass die Indicien dieser Verfolgung dem Brief an Diognetos mit anderen gleichzeitigen, nachweislich aus dieser Zeit des Kaisers M. Aurelius stammenden Schriften gemeinsam sind. Dass die Christenhetze des Jahres 177 eine allgemeine war, zeigt zunächst u. A. eine Stelle der passio Epipodii 2: „cum per provincias gentilium furor desaeviret, praecipue in Lugdunensi urbe debacchatus est," und Eusebios knüpft gleichfalls an die Schilderung der schauerlichen Vorgänge in jener Stadt (V, 1) die vielsagende Bemerkung (2, 1): *ἀφ' ὧν καὶ τὰ ἐν ταῖς λοιπαῖς ἐπαρχίαις ἐνηργημένα εἰκότι λογισμῷ στοχάζεσθαι πάρεστιν.* Für diese Allgemeinheit zeugt in erster Linie der Zeitgenosse Celsus, der, wie Keim überzeugend und nach meiner Meinung unwiderleglich nachgewiesen, im Jahre 178 seinen *Ἀληθὴς λόγος* gegen die Christen schrieb. Diese, nach Celsus' Ausdruck, nicht ohne Grund heimlich lehrend, um der drohenden Todesstrafe zu entgehen (bei Orig. c. Cels. I, 3 *καὶ ὅτι οὐ μάτην τοῦτο ποιοῦσιν, ἅτε διωθούμενοι τὴν ἐπηρτημένην αὐτοῖς δίκην τοῦ θανάτου*), sind fort und fort in der Lage, wegen ihrer Lehre und Ueberzeugung bei Menschen in Gefahr zu kommen (I, 8 *δι' αὐτὸ κινδυνεύειν παρ' ἀνθρώποις*), Folter und Strafmittel warten ihrer (VIII, 58), von Gott und der Welt verlassen, leiden sie (VIII, 54), werden von Dämonen übel geplagt und an den Pfahl gehängt (VII, 40 *κακοδαιμονᾶτε καὶ ἀνασκολοπίζεσθε*) und sterben mit dem Gottessohne (II, 45). Drei Stellen insbesondere zeigen, nach Keim's treffendem Ausdruck, „den ganz spezifischen furchtbaren Ernst der

Lage": Die Christen werden gefesselt, weggeführt und an den Pfahl gehängt (VIII, 39), sie, die Lästerer der Götter, sterben entweder mit der Ruhe und Keckheit der Verbrecher (VIII, 54), oder sie werden auf der Flucht gefangen und müssen zu Grunde gehen (VIII, 41 *ἀλλ' οὗτοί γε καὶ σφόδρα ἀμύνονται τὸν βλασφημοῦντα, ἤτοι γε φεύγοντα διὰ τοῦτο καὶ κρυπτόμενον, ἢ ἁλισκόμενον καὶ ἀπολλύμενον*), und wenn noch der Eine oder der Andere in Verborgenheit herumirrt, so wird er aufgesucht zur Strafe des Todes (VIII, 69 *ὑμῶν δὲ κ' ἂν πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην*). Ganz die gleiche Situation zeigt uns der „Octavius" des Minucius Felix, der höchst wahrscheinlich kurz vor dem Jahre 180 geschrieben ist (Keim, Celsus S. 156). Freilich wenn wir auf Teuffel hören wollten, der (Gesch. d. Röm. Literatur. §. 368, 2. S. 841) das sonderbare Urtheil fällt, die Schrift sei, „nach der Offenheit der Darlegung und dem völligen Fehlen von Bitterkeit," „aus einer Zeit, wo das Christenthum keine äusseren Anfechtungen zu erfahren hatte": so wäre es mit der Datirung nicht bloss dieser, sondern auch mancher anderen Apologie z. B. der des Athenagoras übel bestellt. Letztere zeichnet sich gleichfalls durch überraschend offene Darlegung aus und es fehlt ihr thatsächlich jede Bitterkeit: und dennoch kann nach allen äusseren und inneren Indicien nicht der geringste Zweifel obwalten, dass sie im Jahre 177 geschrieben ist und die Reihe der griechischen Schutzschriften, welche die Gnade und Gerechtigkeit der Kaiser M. Aurelius und Commodus anrufen — es gehören bekanntlich ausser Athenagoras dahin Meliton, Miltiades, Apollinaris — eröffnet. Aber bei Minucius Felix fehlt es durchaus nicht an Bitterkeit. Noch vermisst man zwar gänzlich die Anschuldigungen politischer Natur, wie sie zwanzig Jahre später uns Tertullian berichtet, „namentlich das Verbrechen der Majestätsbeleidigung und der Verschuldung der öffentlichen Calamitäten durch die Beleidigung der Staatsgötter";[1]) aber die Christen

1) Ebert, Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix. Leipzig, 1868. S. 7.

erscheinen im „Octavius“ ganz entschieden verbittert gegen Kaiser und Reich; in excessiver Weise, welche nur die Noth erklärt,[1]) vergreifen sie sich an allen patriotischen und religiösen Erinnerungen Roms (c. 24 f.), „den Widerstand christlicher Freiheit unter dem Gehorsam des Einen Gottes, gegen ‚die Könige und Fürsten‘ feiernd,“ hoffen sie zu Gott, „der ihre Kämpfe bewundert (c. 37), auf Wiederkunft und Weltgericht (c. 12. 37).“ Aber mehr noch. Die entsetzlichen drei Anschuldigungen, wie sie zur Zeit des M. Aurelius im Schwange gingen, und wie sie uns Athenagoras gleich im Eingange seiner *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* c. 4 aufführt: *τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδυποδείους μίξεις* — spielen auch bei Minucius Felix eine grosse, nicht minder beklagenswerthe Rolle, „quasi Christiani monstra colerent, infantes vorarent, convivia incesta miscerent“ (c. 28, 2 cf. c. 9). Ferner bezeugt der Heide Caecilius (c. 12, 4) das von den Behörden gegen die Christen gehandhabte Verfahren: „ecce vobis minae, supplicia, tormenta, et iam non adorandae sed subeundae cruces, ignes etiam quos et praedicitis et timetis“ — und Octavius, der Christ, entgegnet siegesfreudig (c. 37, 5): „pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt“. Sind das nicht Alles — man beachte insbesondere auch im „Octavius“ des Minucius Felix und im Briefe an Diognetos Cap. 10 den gerade aus des Kaisers M. Aurelius Verfolgung häufig bezeugten Feuertod, wie ihn ja u. A. auch Polykarpos erlitt — ganz genau dieselben, zum Theil bis auf den Ausdruck gleichen Indicien, und zwar sie alle in völlig gleicher Allgemeinheit, wie wir sie im Briefe an Diognetos finden? Und wenn sie alle uns auf den einen grossen Verfolgungssturm vom Jahre 177 weisen, warum sollte nicht schon aus diesem Grunde geschlossen werden, der Brief an Diognetos müsse in eben dieser drangsalsvollen Zeit, etwa in den Jahren 177—180 geschrieben sein? Doch sehen wir zunächst weiter zu, ob auch andere Erwä-

1) Keim, Celsus' Wahres Wort. Zürich, 1873. S. 156.

gungen zur Stütze dieser im Voraus zunächst auf die äussere Ueberlieferung und auf jene Reihe ausgehobener innerer Anzeichen gegründeten Ansicht hinzutreten.

Zu den im 5. Capitel des Briefes an Diognetos enthaltenen Aussagen, in denen wir bestimmte, auf das Geschick der Christen zur Zeit der Abfassung der Schrift bezügliche Beziehungen erkennen mussten, bildet den Schluss die viel missdeutete Stelle §. 17: *Ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται.* Unzweifelhaft hat Overbeck Recht, wenn er (S. 13) Otto's und Nitzsch's hierauf gestützte Datirung verwirft. Otto nämlich schliesst[1]) aus des Justinus nach seiner Meinung etwa drei Jahre nach dem Barkochba-Kriege, 138 oder 139 geschriebenen grösseren Apologie Cap. 31: *Ἰουδαῖοι ἐχθροὺς ἡμᾶς καὶ πολεμίους ἡγοῦνται, ὁμοίως ὑμῖν* (Romanis) *ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπόταν δύνωνται, ὡς καὶ πεισθῆναι δύνασθε· καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν* (nostro tempore) *γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι*: „Unde luce clarius apparet Epistolam ad Diognetum circa hoc fere tempus h. e. circa medium quartum saeculi secundi decennium (a. 133—135) scriptam esse.“ Nach Nitzsch[2]) soll der Brief aus einer Zeit sein, „wo dem jüdischen Gemeinwesen selbst noch nicht der Todesstoss versetzt war, also vor dem Ende des Kriegs unter Barcochba (135).“ Letztere Ansicht erscheint mir völlig unbegreiflich, da die Stelle des Justinus in ihrem vollen Zusammenhange und somit auch der Schluss des 5. Cap. unseres Briefes klar und deutlich über die Zeit des Barkochba-Krieges hinausweist. Wir würden schon über ein Decennium hinabsteigen müssen, wenn wir uns Overbeck anschliessen wollten, der, wie auch Volkmar und Lipsius,

1) Epistola ad Diognetum Iustini phil. et mart. nom. prae se ferens. Rec. Otto. Ed. II. Lipsiae, T. O. Weigel. 1852. S. 47.

2) Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte. I. Theil. Berlin, 1870. S. 109.

des Justinus grössere Apologie um das Jahr 150 geschrieben sein lässt.[1]) Jedoch die Gründe, mit welchen Overbeck jene Argumentation für vollkommen nichtig erklärt, kann ich, weil sie jede Wirklichkeit verflüchtigen, durchaus nicht anerkennen. Er findet (a. a. O. S. 14) die Ausdrücke unserer Stelle „von solcher Allgemeinheit, dass sie ein Schriftsteller der streitenden Kirche nicht bloss der drei ersten Jahrhunderte, sondern aller Zeitalter brauchen könnte.“ Wie denn? Aller Zeitalter? Diese Behauptung dürfte doch wohl kaum ernstlich zu nehmen sein, sie schiesst zu offenbar weit über das erstrebte Ziel hinaus. Aber sie gerade bildet die Brücke für den weiter herausgesponnenen Gedanken, dass die Stelle eben nichts weiter besagt, als „dass Juden und Heiden die natürlichen Gegner der Christen sind,“ eine Erklärung, zu der Overbeck wohlweislich die Cautel hinzufügt: „wobei aber wieder klar wird, dass der Verfasser an nichts augenblickliches zu denken braucht, sondern an ein charakteristisches Merkmal des christlichen Wesens überhaupt denken kann.“ Aber warum soll denn der Verfasser nicht an etwas Gegenwärtiges denken? Hat er doch mit dem Schlusse des Capitels, von dem wir reden — was Overbeck mit Unrecht in Abrede stellt — die antithetische Form der Rede, mit der er im zweiten Dritttheil des Capitels begonnen, augenscheinlich wieder verlassen. Wie sollte denn auch — was Overbeck unmöglich nachweisen kann — in dem citirten Satze bei der so nahen Verwandtschaft der gebrauchten Ausdrücke *πολεμεῖν* und *διώκειν* eine Antithese herauskommen? Da wir nun ferner in den übrigen aufgeführten Stellen des Briefes directe und deutliche, mit Celsus und Minucius Felix sich eng berührende Hinweise auf die schweren Drangsale der Verfolgung unter M. Aurelius finden mussten, warum sollte der Verfasser gerade am Schluss des 5. Capitels mit jenen Worten *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται* nur den ganz allgemeinen Satz ausdrücken wollen: „Die Christen werden, obwohl von den Juden als Fremde ange-

1) Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche. S. 134.

feindet, auch von den Heiden, diesen natürlichen Gegnern der Juden, nicht zu den Ihren gerechnet und haben auch sie nicht zu Freunden"? Wir werden vielmehr auch in diesen Worten den dunklen Wiederschein der traurigen Wirklichkeit zu erkennen haben. Schon die zuvor citirte Stelle aus der grösseren Apologie des Justinus', die nach Overbeck, Volkmar und Lipsius 150 geschrieben sein soll, in der That aber, wie Keim[1]) erwiesen, erst in den Jahren 158—160 verfasst sein kann, redet klar und bestimmt von den zu eben dieser Zeit im Schwange gehenden Feindseligkeiten gegen die Christen von Seiten der Heiden und Juden, und der nach Keim's Ansicht (Celsus, S. 224, Anm. 1) erst nach 161 entstandene Dialogus cum Tryphone bezeugt c. 110. p. 372 C dasselbe. Gewiss hat die blutige Niederwerfung des Aufstandes unter Barkochba das Ihrige dazu beigetragen, die seit den Tagen des Paulus befestigte Kluft zwischen Christen und Juden immer tiefer aufzureissen, und es ist schon an sich höchst wahrscheinlich und wird durch bestimmte Thatsachen bestätigt, dass gerade nach dieser letzten Katastrophe die Juden in immer grösserer Wuth und Missgunst gegen die Christen zu lästern und zu hetzen begannen.

Dass in diese Zeit nämlich höchst wahrscheinlich die Entstehung jener Caricaturnamen Christi „Panthera" [פַּרְדֵּינָא oder פַּנְטִירָא:פַּרְטִינָא], „Stada" [בֶּן־סְטָדָא], „Onokotes" [wohl *ὀνόκολος*, Verzerrung aus אֲנִי oder אָנֹכִי גּוֹאֵל] fällt, welche Paulus Cassel in seinen „Apologetischen Briefen" (I. Berlin, 1875) in seiner geistvollen Weise so tiefsinnig und überzeugend gedeutet hat, erscheint mir mit ebendemselben (a. a. O. S. 16) sich hauptsächlich aus dem Umstande zu ergeben, dass die Talmudischen Lehrer des dritten und vierten Jahrhunderts die feindseligen Bezeichnungen nicht mehr verstanden, ja dass die Juden, denen Celsus die auf den ersteren Spottnamen bezüglichen Erdichtungen entlieh, wohl noch die Vorstellung gehabt haben, dieser selbst aber

---

1) Prot. K.-Ztg. 1873, Nr. 28, vergl. Keim, Aus dem Urchristenthum. Zürich, 1878. S. 154. Anmerkg.

die Spitze desselben schon nicht mehr gefasst hat. Dies Factum wird um so glaublicher, wenn der Aufstand des Barkochba, dessen intellectueller Urheber ja Rabbi Akiba war, mit der Zerstörung von Bethar nicht erst, der landläufigen Annahme zufolge, im Jahre 135, sondern, wie A. Bodek[1]) aus jüdischen Ueberlieferungen und exactester Interpretation der römischen Quellen, besonders des Dio Cassius, scharfsinnig nachzuweisen versucht hat, schon im Jahre 125 seinen Abschluss fand. Die Geschichte des Judenthums nach dieser gewaltigen Katastrophe erklärt gar Manches in dem Verhalten der Juden gegen die Christen. Es war klar, die Juden hatten damals ihre Rolle auf heimischem Boden ausgespielt, sie hatten aufgehört, eine politische Körperschaft zu sein. Ausschliesslicher und reiner als je sah man bei der drohenden Zerstreuung und Zerstückelung die Nothwendigkeit ein, das Bewusstsein der nationalen Zusammengehörigkeit im Volke wach zu halten, und erkannte nicht minder die Pflicht, (Bodek a. a. O. S. 109) „sich an die Fremden anzuschliessen, mit denen man nunmehr zusammen wohnen, mit denen man Luft und Licht theilen sollte, und ebenso auch den fremden Culturelementen zugänglich zu sein, so weit sie sich mit den heimischen vereinigen liessen.“ Besonders ist es das Verdienst des ausgezeichneten, vielseitig gebildeten Rabbi Jehuda (geb. 125, gest. 192), dessen heilsamem Einfluss das Volk je länger je mehr willig sich unterordnete, dies deutlicher als irgend Einer vor ihm und um ihn eingesehen zu haben. Im Gegensatz zu Rabbi Akiba gab er jeden Gedanken an Wiedererlangung der politischen Selbständigkeit auf. „Er hielt (s. Bodek a. a. O. S. 113) die nationalen Erinnerungen nicht nieder, aber er versuchte die Leidenschaften zu beschwichtigen. Die Jahre seines Patriarchats sind nach langer Zeit die ersten wieder, in denen die Juden ruhig bleiben und keinen Versuch machen, sich gegen die Römer zu erheben.

---

1) Marcus Aurelius Antoninus als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi. Ein Beitrag zur Culturgeschichte von Dr. Arnold Bodek (Leipzig, 1868). S. 50ff.

Das Interesse wendet sich vielmehr vorwiegend der Ordnung und Verbesserung der inneren Angelegenheiten zu. Hierzu wirkte aber ganz wesentlich der Einfluss des Patriarchen mit, und sein eigenes Beispiel, mit dem er als Oberhaupt der hohen Schule voranging. So weit er es mit seinem nationalen Gewissen vereinigen konnte, kam er den römischen Behörden freundlich, hilfreich und höflich entgegen.“ Ein freundliches Verhältniss zu den Römern war die Folge dieses Verhaltens des Patriarchen, und das, was uns die Kirchenschriftsteller über das gemeinsame Vorgehen der Heiden und Juden berichten, findet gerade durch diese bisher vielleicht nicht genügend gewürdigten Thatsachen aus der jüdischen Geschichte eine hinlängliche Erklärung.

Helles Licht wirft auf diese Verhältnisse u. A. der von Eusebios in seiner Kirchengeschichte (IV, 15) aufbehaltene Brief der Gemeinde zu Smyrna an die zu Philomelion über den Märtyrertod des Polykarpos im Jahre 166. Mag man auch dieses Schreiben, dessen wesentliche Identität mit dem Bericht der Märtyreracten (einzelne Zusätze in letzteren nicht ausgeschlossen) Zahn behauptet und nachgewiesen,[1]) in seiner jetzigen Fassung frühestens 180—190 geschrieben denken, oder mit Lipsius[2]) und Holtzmann[3]) die Abfassung etwa zur Zeit der Decischen Verfolgung für das Wahrscheinlichste halten, oder mit Keim (a. a. O. S. 130) bis zu dem Jahrzehend des Kaisers Gallienus 260—268 herabsteigen: das Eine steht über allem Zweifel fest, dass die alten Thatsachen darin grösstentheils treu und pünktlich erhalten sind, dass vor Allem — soviel Einschiebsel und Weiterungen, nach den überzeugenden Darlegungen besonders Keim's (in der erwähnten Abhandlung), der spätere Bearbeiter auch in den schlichten, ursprünglichen Text gebracht hat — die

1) Vergl. Keim, „Die zwölf Märtyrer von Smyrna und der Tod des Bischofs Polykarp“ in dessen letztem Werk „Aus dem Urchristenthum“ S. 94.

2) In Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. XVII. 1874. S. 199—202.

3) In Hilgenfeld's Zeitschr. für wiss. Theol. XX. 1877. S. 214.

tumultuarischen Vorgänge bei der Hinrichtung des Polykarpos bis jetzt noch von Niemandem als spätere Erfindung beanstandet sind. Der alte Berichterstatter meldet nun aber, nachdem er erzählt, dass Polykarpos vor den Proconsul geschleppt und sein dort offen abgelegtes Bekenntniss, er sei ein Christ, von dem Herold laut vor versammelter Volksmenge verkündet worden sei, (a. a. O. §. 26) Folgendes: *τούτου λεχθέντος ὑπὸ τοῦ κήρυκος πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων τῶν τὴν Σμύρνην κατοικούντων ἀκατασχέτῳ θυμῷ καὶ μεγάλῃ φωνῇ ἐβόα· οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν, κτλ.* Und als der schwache Statthalter, welcher dem Rufe der tobenden Menge der Heiden und Juden: ad leonem! zwar nicht willfahrt, aber deren einhelligem Geschrei, man solle den Polykarpos lebendig verbrennen, Folge giebt, heisst es (§. 29) weiter: *ταῦτα οὖν μετὰ τοσούτου τάχους ἐγένετο, θᾶττον ἢ ἐλέγετο, τῶν ὄχλων παραχρῆμα συναγόντων ἐκ τῶν ἐργαστηρίων καὶ ἐκ τῶν βαλανείων ξύλα καὶ φρύγανα, μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς ταῦτα ὑπουργούντων.* Aber selbst hiermit ist dem Rachedurst der Heiden und Juden noch nicht Genüge geschehen; als der Märtyrer verschieden, suchen heidnische Ohrenbläser die von den Christen begehrte Verabfolgung des Leichnams zu hintertreiben (§. 41), *μή, φησίν, ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον, τοῦτον ἄρξωνται σέβειν. καὶ ταῦτα εἶπον ὑποβαλόντων καὶ ἐπισχυσάντων τῶν Ἰουδαίων, οἳ καὶ ἐτήρησαν μελλόντων ἡμῶν ἐκ τοῦ πυρὸς αὐτὸν λαμβάνειν.* Wenn solch gemeinsames Vorgehen der Heiden und Juden gegen Ende der funfziger und in den sechziger Jahren völlig übereinstimmend berichtet wird, so werden wir uns hinsichtlich des Briefes an Diognetos nicht mit der Ausflucht Overbeck's beruhigen können, „dass der Verfasser an nichts augenblickliches zu denken braucht,“ sondern wir werden es als zum Verständniss durchaus nothwendig betrachten, dass derselbe mit seinen schlichten, aber schwer wiegenden Worten *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται* die gleichen traurigen Vorgänge im Auge hat.

Keim hat ferner in einer Wendung des 7. Capitels unseres Briefes einen besonderen chronologischen Halt gefunden. Der Verfasser sagt dort (§. 4) von Gott, der nicht irgend einen Diener, Engel oder sonst ein Wesen zum Heile der Menschen sandte, sondern seinen Sohn: *ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν.* Er deutet diese Ausdrucksweise auf die Mitregentschaft des Commodus mit seinem kaiserlichen Vater M. Aurelius, welche im Jahre 176[1]) begann und behauptet (Prot. Kchztg. 1873, S. 288), dass „auch nicht annähernd eine ähnlich passende Constellation in der römischen Kaiserzeit zweiten Jahrhunderts und selbst folgender Jahrhunderte sich aufzeigen lassen" soll. Sehen wir von dem müssigen Spott ab, mit welchem Overbeck (S. 83) den hier gebrauchten Ausdruck „Constellation" behandelt, und fragen wir, warum er den Gedanken Keim's nicht bloss im Allgemeinen verwirft, sondern sogar die Behauptung wagt (S. 84), „dass unter allen möglichen Verhältnissen, welche bei jenem Bilde vorgeschwebt haben könnten, an das des römischen Kaisers des 2. Jahrhunderts zu seinem mitregierenden Sohne am allerwenigsten zu denken ist". Er weist mit Lipsius (Lit. Centralbl. 1873, Nr. 40) zur Erklärung des gebrauchten Bildes auf das Gleichniss Jesu Matth. 21, 33ff. als das dem Gesichtskreise des Verfassers näher Liegende hin. Aber dieser Hinweis ist unzureichend, und zwar um deswillen, weil gerade der Ausdruck *βασιλεύς*, von Gott und von Christus gebraucht, dadurch nicht erklärt wird. Erwartete man nicht in jenem Falle, dass der Verfasser, wie im Gleichniss Jesu, bildlich von dem *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης, ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα,* und einfach von dessen Sohne redete? Wir werden deshalb bei Keim's Vermuthung, die Lipsius, freilich ohne nähere Angabe von Gründen, für „sehr zweifelhaft" erklärt,

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 17, 3: Romae cum Commodo, quem iam Caesarem fecerat, filio, ut diximus, suo triumphavit. Vergl. Lamprid. Commod. 2, 4: Venia legis annariae impetrata consul est factus et cum patre imperator est appellatus V kal. Dec. die Pollione et Apro consulibus (d. h. 27. Nov. 176) et triumphavit cum patre (am 23. Dec. 176).

stehen bleiben müssen, da nur durch sie der Ausdruck des Schriftstellers in das Licht des vollen Verständnisses gerückt wird. Overbeck macht vor Allem gegen Keim geltend (S. 84), dass M. Aurelius, „auch als er seine Herrschaft mit seinem Sohne theilte, seine entlegensten Feldzüge in Person anführte, dass dem Sinn der Adoptionen und der Annahme von Mitregenten durch die Kaiser des 2. Jahrhunderts nichts ferner lag, als diese Mitregenten in die Ferne auszusenden, und der Mitregent überdies solche Sendung durchaus nicht als Statthalter des Kaisers zu übernehmen im Falle war, welches doch die Vorstellung ist, die dem Bilde unseres Briefes zu Grunde liegt.“ Aber um Feldzüge und kriegerische Dinge, die der unkriegerische Commodus an Stelle und im Auftrage seines wackeren Vaters nachweislich nicht ausgeführt hat, handelt es sich hier gar nicht. Denn der Verfasser führt sein Bild an derselben Stelle (§. 4) weiter mit den Worten: *ὡς σώζων ἔπεμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ.* Dass nun ein ähnlich friedlicher, auf Rettung und Versöhnung Widerstrebender zielender Auftrag, von einem Kaiser seinem mitregierenden Sohne gegeben, „dem Sinn der Adoptionen und der Annahme von Mitregenten durch die Kaiser des 2. Jahrhunderts“ so durchaus fern lag, dass insbesondere Commodus, der, nach des Capitolinus Ausdruck,[1]) erst zur Zeit, als M. Aurelius starb (180), angefangen hatte, von den Grundsätzen des Vaters abzufallen, nicht auch Aehnliches an Stelle und im Auftrage seines Vaters ausgerichtet haben kann, — wodurch eben die Ausdrucksweise unseres Verfassers im 7. Capitel beeinflusst wäre — soll Oberbeck erst beweisen. Uns aber kann es in diesem Falle nicht zum Vorwurf gereichen, wenn wir bei der notorisch so überaus lückenhaften Ueberlieferung gerade der Regierung des Kaisers M. Aurelius, speciell auch jener letzten Jahre 176—180

---

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 27, 9: Dein ad conficiendum bellum conversus in administratione eius belli labentibus iam filii moribus ab instituto suo.

nicht im Stande sind, den besonderen hier etwa gemeinten Fall historisch nachzuweisen. Wir tragen darum kein Bedenken, auch diese Stelle des 7. Capitels als ein Zeugniss für diejenige Abfassungszeit des Briefes in Anspruch zu nehmen, welche wir schon aus anderen dem Inhalt desselben entnommenen Indicien genauer zu bestimmen Gelegenheit hatten.

Da durch alle diese Beweismomente Otto's und Nitzsch's Datirungsversuch hinfällig geworden, so dürfte es auch überflüssig sein, auf das von Overbeck aus des Hippolytos allegorischer Auslegung der Geschichte von Susanna und Daniel entnommene Beispiel näher einzugehen, weil er den Schluss derselben nur benutzt, um Beider vorschnelle Art und Weise der historischen Schlussfolgerung durch den Nachweis, dass dieselbe „für die Datirung der christlichen Literatur seltsame Consequenzen haben“ würde, ad absurdum zu führen. *Jedoch* verlohnt es sich aus anderem Grunde diese *Stelle* im Vorübergehen zu betrachten. Hippolytos deutet[1]) Susanna εἰς τὴν ἐκκλησίαν .... οἱ δὲ δύο πρεσβύτεροι εἰς τύπον δείκνυνται τῶν δύο λαῶν ἐπιβουλευόντων τῇ ἐκκλησίᾳ, εἷς μὲν ὁ ἐκ τῆς περιτομῆς καὶ εἷς ὁ ἐξ ἐθνῶν. Nun bemerkt er ferner zu den Worten „καὶ διέστρεψαν τὸν ἑαυτῶν νοῦν“: οἱ γὰρ ἐπίβουλοι καὶ φθορεῖς τῆς ἐκκλησίας γενόμενοι πῶς δύνανται δίκαια κρίνειν ἢ καθαρᾷ καρδίᾳ ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν, τῷ ἄρχοντι τοῦ αἰῶνος τούτου δεδουλωμένοι; — und zu der Stelle „καὶ ἦσαν ἀμφότεροι κατανενυγμένοι περὶ αὐτῆς“: καὶ γάρ ἐστιν ἀληθῶς καταλαβέσθαι τὸ εἰρημένον, ὅτι πάντοτε οἱ δύο λαοὶ κατανυσσόμενοι ὑπὸ τοῦ ἐν αὐτοῖς ἐνεργοῦντος Σατανᾶ βούλονται διωγμοὺς καὶ θλίψεις ἐγείρειν κατὰ τῆς ἐκκλησίας, ζητοῦντες ὅπως διαφθείρωσιν αὐτήν, ἑαυτοῖς μὴ συμφωνοῦντες. Gewiss hat Overbeck vollkommen Recht, wenn er Otto's und Nitzsch's Verfahren, auf Grund der oben angeführten Stelle aus Justinus (Apol. I, 31) den Brief an Diognetos noch in die Zeit des Barkochbakrieges zu setzen,

1) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece. E recogn. Pauli Antonii de Lagarde. 1858. S. 146ff.

durch die einfache Aufstellung des Analogon richtet, das Jemand zu Wege bringen könnte, wenn er in jenen einer Schrift des dritten Jahrhunderts entnommenen, auf das Verhalten der Juden und Heiden unter einander bezüglichen Worten *ἑαυτοῖς μὴ συμφωνοῦντες* eine „herrliche Anspielung" auf den noch gegenwärtig tobenden jüdischen Krieg finden wollte. Aber die Worte des Hippolytos zeigen, dass derselbe Hass und dieselbe Feindseligkeit, der die Juden gegen die Christen in den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts durch allerlei Verfolgung und Bedrängung derselben Ausdruck gaben, auch in den beiden ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts noch in unvermindertem Masse andauerten.

Nur eines Ausdrucks möge noch gedacht werden. Der Verfasser des Briefes an Diognetos sagt von den Christen (Cap. 5, 17), dass sie von den Juden angefeindet, bekämpft würden *ὡς ἀλλόφυλοι,* als fremden Stammes. Nach Overbeck (a. a. O. S. 15) giebt er damit „vom Antagonismus der Juden gegen die Christen einen Charakterzug an, den er zwar immer gehabt hat, aber im ersten und zweiten Jahrhundert gerade noch am wenigsten, wo die Kirche noch nicht so ausschliesslich national heidenchristlich war." Nun hat doch aber im zweiten Jahrhundert das strenge Judenchristenthum, der Ebionitismus, besonders seitdem er, wie in gewissen Partieen der Clementinischen Literatur, häretische Züge angenommen, seinen Einfluss und seine Bedeutung an den freilich vielfach umgebildeten und weiter entwickelten Paulinismus völlig verloren. Dem Heidenchristenthum gehört die Zukunft und wir müssen demselben nach dem Befunde der Schriftwerke jener Zeit entschieden auch ein Bewusstsein von dieser seiner Stellung zusprechen: wenigstens zeigt sich in den Werken der hervorragendsten Wortführer der Christen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, wie des Minucius Felix [1]), Athe-

---

1) Cap. 20, 5 sagt der Christ Octavius: ergo deos quoque maiores nostri improvidi, creduli rudi simplicitate crediderunt.

nagoras und Meliton[1]) auch nicht die geringste Spur geistiger Abhängigkeit oder irgendwelcher judenchristlicher Bevormundung; jene Männer reden vielmehr im Namen ihrer christlichen Volks- und Landesgenossen, und diese sind augenscheinlich sämmtlich Heidenchristen. Der Ausdruck *ἀλλόφυλοι*, im Verhältniss der Juden zu den Christen gebraucht, hat somit in jener Zeit seine volle Berechtigung, er entsprach der Natur der Sache. „Das Bewusstsein der unbedingten Autonomie des Christenthums, diese wesentlichste Errungenschaft des Apostels Paulus, für welchen sie aus der dogmatischen Antithese von Gesetz und Evangelium gefolgt war, kleidet sich“ — so verzeichnet O. Pfleiderer in seinem „Paulinismus“ S. 517 dieselbe Thatsache — „für das spätere Heidenchristenthum in die populäre, aber auch oberflächlichere Form des nationalen Antijudaismus.“ Den vom Verfasser gewählten Ausdruck *ἀλλόφυλοι* durch Berufung auf eine Stelle des Eusebios[2]) als den später nächstliegenden zu bezeichnen, offenbar um auch an dieser Stelle eine Perspective in die nachconstantinische Zeit zu gewinnen, erscheint mir mindestens völlig überflüssig, zumal Eusebios dasselbe Epitheton an derselben Stelle auch den vorchristlichen Völkern beilegt, indem er von den hebräischen, auf Christum weissagenden Propheten aussagt: *οἳ καὶ λυτρωτὴν καὶ βασιλέα Ἰουδαίων ἥξειν αὐτόν, οὐχὶ δὲ τῶν ἀλλοφύλων ἐθνῶν κατήγγειλαν.*

Jedoch jene Stelle, von der wir zuletzt gehandelt, hat noch einen bemerkenswerthen, von Overbeck beanstandeten Schluss, sie lautet (Cap. 5, 17) vollständig: *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται· καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.* Auch

1) Meliton bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 7: *ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις* — d. h. unter den Juden — *ἤκμασεν.*

2) Euseb. Praep. evangel. I, 2, 5 (ed. Dindorf): *Ἐπιμέμψαιντο δ' ἂν ἡμῖν καὶ Ἑβραίων παῖδες, εἰ δὴ ἀλλόφυλοι ὄντες καὶ ἀλλογενεῖς ταῖς αὐτῶν βίβλοις ἀποχρώμεθα ἡμῖν προσηκούσαις* — die zweite Stelle XV, 62 (nicht, wie Overbeck irrthümlich citirt, 65), 18 ist wörtlich gleichlautend.

von diesen Schlussworten behauptet **Overbeck** (S. 16), dass für den Verfasser der Streit der Juden mit den Christen gerade nicht mehr die Gegenwärtigkeit hatte, die man aus seinen Worten gewöhnlich herausliest. „Denn von den Heiden zwar konnte ein christlicher Apologet auch mitten in der Verfolgung so schreiben, da ihr Hass gegen die Christen immer ein im letzten Grunde instinctiver gewesen ist und seine Gründe nicht leicht zur Deutlichkeit kamen, wogegen der Streit der Juden mit den Christen von vornherein und so lange er lebendig war, den Charakter eines theologischen Lehrstreits gehabt hat und sich zumal im zweiten Jahrhundert, wie keinem Christen dieses Zeitalters unbekannt sein konnte, insbesondere um die ganz bestimmten Fragen der Messianität Jesu und der Auslegung des Alten Testaments drehte, also an Helligkeit nichts zu wünschen übrig liess.“ In diesen Worten Overbeck's erscheint mir der von dem Hass der Heiden gegen die Christen gebrauchte Ausdruck, als „ein im letzten Grunde instinctiver,“ höchst misslich; deswegen nämlich, weil die Gründe und Ursachen des heidnischen Hasses gerade von den Apologeten ja genügend angegeben werden, die Heiden selbst waren sich darüber, um was es sich im Streite mit den Christen drehte, wie die Geschichte der Verfolgungen, besonders auch im zweiten Jahrhundert, mit hinreichender Deutlichkeit bestätigt, vollkommen klar. Davon ist auch der Verfasser unseres Briefes überzeugt, wie seine an die Heiden gerichteten Worte unzweideutig beweisen (Cap. 2, 6): *διὰ τοῦτο μισεῖτε Χριστιανούς, ὅτι τούτους οὐχ ἡγοῦνται θεούς* — und ebenso (Cap. 6, 5): *μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* Das sind doch ganz bestimmte, über die Unklarheit des blossen Instinctes hinausgehobene Momente, deren Reihe aus Minucius Felix und Athenagoras noch vermehrt werden könnte. Aber davon ist, wie **Hilgenfeld**[1]) mit Recht hervorgehoben, gar nicht die Rede. „Hier handelt es sich darum, weshalb unter so

1) **Hilgenfeld**, „Der Brief an Diognetos“ in s. Ztschr. f. wissensch. Theologie XVI. 1873. S. 272.

vielen anerkannten oder wenigstens geduldeten Religionen des römischen Reichs nur das Christenthum allgemein gehasst und verfolgt wurde. Die Hassenden sind auch keineswegs bloss die Juden, sondern ebenso sehr die Heiden.“ Der Gedanke also, dem der Verfasser des Briefes an Diognetos in jenen Worten Ausdruck gegeben, ist die Ueberzeugung, dass es Heiden wie Juden zu jenem Hasse gegen die Christen — der Ausdruck in der aus Cap. 6, 5 angeführten Stelle offenbar, wie ich schon im Eingang dieser Abhandlung hervorhob, durch Johanneisches Vorbild (Joh. 15, 18. 19 und 25 mit den hier zu Grunde liegenden Psalmstellen *ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν* 35, 19 und 69, 5) beeinflusst — an jedem berechtigenden Grunde fehlt. Das ist der Sinn der von Overbeck hinwegdisputirten Worte: *καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.* Ich sehe nur nicht ein, warum derselbe nicht gerade hier, wo es darauf ankommt, der von Meliton (bei Euseb. IV, 26, 9) im Jahre 177 an Kaiser M. Aurelius und seinen Mitregenten Commodus gerichteten — von ihm selbst in seinen „Studien zur Geschichte der alten Kirche“ S. 145 in anderem Zusammenhange citirten — Worte sich erinnert hat: *ἀφ' ὧν* (d. h. seit den Zeiten des Nero und Domitianus) *καὶ τὸ τῆς συκοφαντίας ἀλόγῳ συνηθείᾳ περὶ τοὺς τοιούτους* (Christen) *ῥυῆναι συμβέβηκε ψεῦδος.* Sie besagen offenbar genau dasselbe, wie die Worte unseres Briefes. In gleichem Sinne variirt Athenagoras im 1. Capitel seiner *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* denselben Gedanken, wenn er den Kaisern M. Aurelius und Commodus sagt: *ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί, ὅτι μὴ προυνενόησθε, συγχωρεῖτε δέ, μηδὲν ἀδικοῦντας .... ἐλαύνεσθαι καὶ φέρεσθαι καὶ διώκεσθαι.* Und im 27. Capitel antwortet er auf die furchtbaren Beschuldigungen der *τροφαί* und der *μίξεις*, die gegen die Christen von den Heiden erdichtet werden, *ἵνα τε μισεῖν νομίζοιεν μετὰ λόγου.* Ja nach genau zwanzig Jahren — Herbst 197 [1]) — drückt noch Tertullianus denselben Ge-

1) Vergl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung. Bonn, Marcus. 1878. S. 16.

danken in ähnlicher Weise aus, indem er Apolog. 1 u. A. sagt: „Cum ergo propterea oderint homines, quia ignorant, quale sit quod oderunt, cur non liceat eiusmodi illud esse, quod non debeant odisse?" — und in der wahrscheinlich in demselben Jahre geschriebenen Schrift ad nationes I, 1: „Amatis ignorare, quod alii gaudeant invenisse; mavultis nescire, quia iam odistis, quasi certe non odituros vos sciatis. Atquin, si nullum erit odii, reperietur optimum utique ab iniustitia priore discedere, sin vero causa constiterit, nihil odio detrahetur, quod adeo amplius iustitiae scientia cumulabitur, nisi si emendari pudet aut excusari piget." Alle diese Stellen zeigen, dass, wie der Verfasser unseres Briefes sich ausdrückt, der Hass gegen die Christen (*μισεῖ καὶ Χριστινοὺς ὁ κόσμος*) wohl einen Grund an, dass die heidnische Welt aber, wie besonders aus Tertullianus hervorgeht, denselben weder sich selbst noch Andern eingestehen wird. „Warum soll," so fragen wir in Bezug auf die Worte unseres Briefes nach den vorstehenden Darlegungen mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 273), „das erst in der nachconstantinischen Zeit geschrieben sein können?"

Um der falschen Schlussfolgerungen willen, die an das vom Verfasser bei der im 3. Capitel gegebenen Schilderung des jüdischen Opfercultus gebrauchte Präsens bis in die neueste Zeit[1]) geknüpft worden sind, möge endlich auch auf dieses Beweismoment hier eingegangen werden, obgleich man gegenwärtig wohl ziemlich allgemein darin übereinstimmt (Overbeck, S. 17), „dass dieses Argument, da der jüdische Opfercultus mit der Zerstörung des Tempels aufhörte, zu viel beweist und uns mit unserem Brief über das Jahr 70 hinaufzusteigen und damit zu Annahmen nöthigt, welche der Kritik nur in ihren ersten Anfängen möglich waren." Auch dem Flavius Josephus, dem Augenzeugen der furchtbaren Katastrophe vom Jahre 70 ist gleichwohl nach Jerusalems Fall, nach welchem er ja erst als Günst-

1) So noch von Ewald, der (Gesch. des Volkes Israel III, 252) daraus mindestens die Zeit vor dem Kriege des Hadrianus und der Gründung der heidnischen und den Juden verbotenen Aelia Capitolina auf der Stätte Jerusalems (138) erschloss.

ling des Kaiserhauses in Rom seine reiche literarische Thätigkeit entfaltete, der väterliche Cultus so lebhaft gegenwärtig, dass er unter Anderm z. B. in seiner berühmten Schrift *Κατὰ Ἀπίωνος*, nachdem er im I. Buche, Cap. 7 die Ehevorschriften für die Priester erörtert hat, ebendaselbst fortfährt: *πόλεμος δ' εἰ κατάσχοι, καθάπερ ἤδη γέγονε πολλάκις, Ἀντιόχου τε τοῦ Ἐπιφανοῦς εἰς τὴν χώραν ἐμβαλόντος καὶ Πομπηίου Μάγνου καὶ Κυιντιλίου Οὐάρου, μάλιστα δὲ καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, οἱ περιλειπόμενοι τῶν ἱερέων καινὰ πάλιν ἐκ τῶν ἀρχαίων γραμμάτων συνίστανται, καὶ δοκιμάζουσι τὰς ὑπολειφθείσας γυναῖκας.* Obwohl der Priesterstand und das Hochpriesterthum thatsächlich ein Ende gefunden haben, führt er im Tempus der Gegenwart ebendort als *τεκμήριον μέγιστον τῆς ἀκριβείας* an: *οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς οἱ παρ' ἡμῖν ἀπὸ δισχιλίων ἐτῶν ὀνομαστοὶ παῖδες ἐκ πατρός εἰσιν ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς. οἷς δὲ τῶν εἰρημένων ὁτιοῦν γένοιτο εἰς παράβασιν, ἀπηγόρευται μήτε τοῖς βωμοῖς παρίστασθαι μήτε μετέχειν τῆς ἄλλης ἁγιστείας.* Noch anschaulicher endlich redet zu uns nach des Tempels Zerstörung vom Jehovahcultus als gesetzlich noch immer bestehendem das 23. Cap. des II. Buches: *εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ (φίλον γὰρ ἀεὶ παντὶ τὸ ὅμοιον), κοινὸς ἁπάντων κοινοῦ θεοῦ ἁπάντων· τοῦτον θεραπεύουσι μὲν διὰ παντὸς οἱ ἱερεῖς, ἡγεῖται δὲ τούτων ὁ πρῶτος ἀεὶ κατὰ γένος. οὗτος μετὰ τῶν συνιερέων θύσει τῷ θεῷ, φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων, κολάσει τοὺς ἐλεγχθέντας ἐπ' ἀδίκῳ. ὁ δέ γε τούτῳ μὴ πειθόμενος ὑφέξει δίκην ὡς εἰς τὸν θεὸν αὐτὸν ἀσεβῶν. θύομεν τὰς θυσίας οὐκ εἰς πλήρωσιν ἑαυτῶν καὶ μέθην (ἀβούλητα γὰρ τῷ θεῷ τάδε, καὶ πρόφασις ἂν ὕβρεως γένοιτο καὶ πολυτελείας), ἀλλὰ σώφρονας ἐντάκτοις εὐσταλεῖς, ὅπως μάλιστα σωφρονῶμεν.* Und steht nun etwa Josephus mit dieser seiner Ausdrucksweise allein da? Ich meine nicht. Freilich würden mir auch an dem Hebräerbriefe mit seiner Schilderung des noch in voller Wirksamkeit befindlichen Priesterthums des Tempels eine durchaus zutreffende Parallele zu der Darstellung des 3. Cap. des Briefes an Diognetos haben, wenn eben Holtzmann, der den Brief in der näch-

sten Zeit nach der Christenverfolgung des Domitianus geschrieben sein lässt, oder Volkmar und Keim, welche die Abfassung des Briefes bis in die Jahre 116—118 hinabrücken, mit ihren Datirungen wirklich Recht hätten. Aber was wir soeben bei Josephus gesehen, ist doch gewiss genau dasselbe, wie wenn der sogenannte erste Brief des römischen Clemens, welcher das heilige Mahl der Christen als das gesetzliche Opfer betrachtet, auch nach der Vernichtung des Tempels und der heiligen Stadt noch gerade so redet (Cap. 41), als ob immer noch wie vordem die vom Gesetz vorgeschriebenen Opfer verrichtet würden, oder wenn Mischna und Talmud[1]), unbekümmert um den Fall des Heiligthums und um die Thatsache, dass auch für die Zeit zwischen 70 und 138 von einem wirklichen, d. h. an den Tempel gebundenen Opfercultus gar keine Rede sein kann, von den Opfern und den levitischen Verrichtungen fort und fort im Tempus der Gegenwart zu sprechen lieben. Ja, sogar noch um das Jahr 178 sagt Celsus in seinem Ἀληθὴς λόγος (bei Orig. contra Cels. V, 25), in dieser Hinsicht mit dem Verfasser unseres Briefes völlig übereinstimmend, von den Juden: *Ἰουδαῖοι μὲν οὖν ἔθνος ἴδιον γενόμενοι, καὶ κατὰ τὸ ἐπιχώριον νόμους θέμενοι, καὶ τούτους ἐν σφίσιν ἔτι νῦν περιστέλλοντες, καὶ θρησκείαν ὁποίαν δή, πάτριον δ' οὖν, φυλάσσοντες, ὅμοια τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις δρῶσιν· ὅτι ἕκαστοι τὰ πάτρια, ὅπῃ ποτ' ἂν τύχῃ, περιέπουσι.* Dass aber die Opferhandlungen der Juden durch die traurige Zerstörung des Reiches suspendirt waren, konnte für den Verfasser des Briefes an Diognetos, wie schon Hollenberg[2]) treffend bemerkte und auch Overbeck (S. 17) zugiebt, „von keiner Bedeutung sein. Sie waren nun einmal ein wesentlicher Theil der jüdischen Religion und blieben Gegenstand der Hoffnung für jeden jüdischen Frommen. Daher konnte sie der Verfasser unseres Briefes, wenn er die jüdische Religion charakterisiren wollte, ohne irgend ein Bedenken auch dann brauchen, wenn durch

1) Vergl. Friedmann und Grätz in d. theol. Jahrb. 1848. S. 370.
2) Hollenberg, Der Brief an Diognet, S. 51.

die bekannte Calamität ihre Vollziehung unmöglich gemacht war."

Endlich möge noch bemerkt werden, dass Snoeck's übereilter Versuch[1]) aus der im 7. Capitel ausgesprochenen Nähe der Wiederkehr Christi auf Abfassung des Briefes vor dem Jahre 150 zu schliessen, von Overbeck (S. 18) mit vollem Rechte durch die Bemerkung zurückgewiesen ist, dass, wie zahlreiche Beispiele beweisen, „diese Erwartung noch lange nach 150 fortbesteht, und namentlich in Zeiten der Verfolgung auch noch viel später auftaucht." Besonders ist Snoeck's Argumentation durch den von Overbeck (S. 7—9) mit glänzendem Scharfsinn erbrachten Beweis zumeist völlig hinfällig geworden, dass das Wort *παρουσία* in den beiden, durch eine ziemlich bedeutende Lücke getrennten Stellen des 7. Capitels einen ganz verschiedenen Sinn hat, dass es das erste Mal in *καὶ τίς αὐτοῦ παρουσίαν ὑποστήσεται*; in bekannter Weise die Wiederkehr Christi bezeichnet, dagegen in der zweiten Stelle *ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα* die eigentliche und allgemeine Bedeutung „Gegenwart" fordert.

2. Die Ausführungen des Briefes über das Heidenthum.

Nachdem ich somit Overbeck's gegen die von anderen Forschern zur Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes an Diognetos aus der Schrift selbst entnommenen und verwertheten Hinweisungen auf die Verfolgungen der Christen erhobenen Einwendungen zurückgewiesen habe und weit entfernt, in jenen Stellen etwa eine Fiction der nachconstantinischen Zeit zu finden, schon im Verlauf dieser meiner Nachweisungen zu dem positiven Resultat gelangt bin, dass der Brief dem Justinischen Zeitalter in weiterem Sinne angehöre, so zwar, dass er mit den andern oben genannten Apologieen aus der Zeit des Kaisers M.

1) Snoeck, Spec. theol. exhib. introduct. in epist. ad Diognetum. Lugd. Bat. 1861. S. 104.

Aurelius etwa den drangsalsvollen Verfolgungsjahren 177 bis 180 zuzuweisen sei: wird es jetzt darauf ankommen, Overbeck's weitere, gegen den sonstigen Inhalt der Schrift geltend gemachten Bedenken zu prüfen.

„In das zweite Jahrhundert passen nicht," — so hebt Overbeck S. 21 an — „und überhaupt nicht in die Reihe der wirklich an griechisch-römische Heiden gerichteten Apologieen des Christenthums, die Ausführungen unseres Briefes über das Heidenthum." Warum nicht? Einmal, weil der Verfasser im 2. Capitel die heidnische Religion allein in roher Anbetung von Holz, Stein und Metall bestehend schildere, und sodann wegen seines Urtheils über die heidnische Philosophie im 8. Capitel. *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων* — sagt dort §. 1—5 der Verfasser — *ἠπίστατο τί ποτ᾽ ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν*; (d. h. in Christus erschien) und fährt dann fort: 2. *ἢ τοὺς κενοὺς καὶ ληρώδεις ἐκείνων λόγους ἀποδέχῃ τῶν ἀξιοπίστων φιλοσόφων; ὧν οἱ μέν τινες πῦρ ἔφασαν εἶναι τὸν θεόν (οὗ μέλλουσι χωρήσειν αὐτοί, τοῦτο καλοῦσι θεόν), οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ᾽ ἄλλο τι τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ θεοῦ.* 3. *καίτοι γε εἴ τις τούτων τῶν λόγων ἀπόδεκτός ἐστι, δύναιτ᾽ ἂν καὶ τῶν λοιπῶν κτισμάτων ἓν ἕκαστον ὁμοίως ἀποφαίνεσθαι θεόν.* 4. *ἀλλὰ ταῦτα μὲν τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων ἐστίν·* 5. *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.* Nur im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, dass die von Overbeck vor der Analyse dieser Aussagen (S. 22) constatirte, „für die Beurtheilung unseres Briefes sehr wichtige Thatsache der glatten und gebildeten Form," „welche schon für sich ein charakteristisches Unterscheidungszeichen unserer Schrift in der uns erhaltenen kirchlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts ist," — mir völlig bedeutungslos erscheint, da dieses Unterscheidungszeichen factisch zu entdecken und im Sinne Overbeck's zu verwerthen für jeden Anderen die grössten Schwierigkeiten haben dürfte. Denn was die glatte, gebildete Form anlangt, so muss Athenagoras unserem unbekannten Verfasser darin als mindestens ebenbürtig, wenn nicht in vielen Stücken überlegen bezeichnet werden, ähnlich wie hinsichtlich der Formvoll-

endung und stilistischen Gewandtheit der über Sokrates so auffallend viel schroffer als Tertullianus urtheilende Minucius Felix letzteren unstreitig übertrifft. Overbeck also behauptet von den vorstehenden Worten des 8. Capitels, „dass eine so flache, ja rohe Beurtheilung des Heidenthums in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts unerhört ist und darin in der That eine Unmöglichkeit war.“ Nicht die an sich durchaus nicht unerhörten Behauptungen erscheinen Overbeck bedenklich, sondern die Thatsache, „dass ein Christ, der nicht ohne alle weltliche Bildung ist, einem gebildeten Heiden gegenüber sich so wohlfeil mit dem Heidenthum abfinden zu können glaubt.“ Bei der im zweiten Jahrhundert noch so sichtbar vorhandenen Lebendigkeit des Heidenthums, aus dessen Bekennern ja die Apologeten hervorgingen, erklärt er diesen Umstand für unmöglich, das zur Bekämpfung des mächtigen Feindes von den wirklichen Apologeten herbeigeschleppte Rüstzeug für unvergleichlich viel wuchtiger und schneidiger. Aber sehen wir doch ja zu, ob wir mit diesen Verdächtigungen, mit allem Forschen und Fragen nach dem, was Overbeck hier vermisst — sei es den Kampf gegen die rohe Idololatrie oder die euhemeristische Menschenvergötterung, sei es das von moralischem Standpunkt gefällte Verwerfungsurtheil über den sittlichen Schmutz vieler heidnischer Mythen und Culte — dem Verfasser unseres Briefes nicht Unrecht thun. Warum soll er denn in seinem kleinen Schriftchen durchaus die landläufigen Bahnen der anderen Apologeten ziehen? Wo in aller Welt ist von einem Vorhaben der Art, das Heidenthum etwa von Capitel 2 an erschöpfend zu widerlegen, irgend etwas bei ihm zu lesen? Einem eifrigst sich für die Christen interessirenden Heiden, Namens Diognetos, will er seine auf diese und ihre Gottesverehrung bezügliche Fragen beantworten, *τίνι τε θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι,* und nebenher ihm zeigen, — denn das liegt in dem verknüpfenden *καὶ* — warum die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι.* Nun finden wir frei-

lich nichts von den Sehern und Wundern des Heidenthums, deren auch Celsus in seinem *Ἀληθὴς λόγος* und, wahrscheinlich von ihm abhängig,[1]) Caecilius im „Octavius" des Minucius Felix gedenken, nichts von der Bekämpfung des Dämonendienstes, worin die meisten Apologeten wie z. B. Athenagoras und Minucius Felix den mysteriösen Rest des Heidenthums erblicken, nichts von dem dämonischen Charakter des Heidenthums überhaupt; dem fast alle Apologeten gebührend Rechnung getragen haben: der Verfasser hält sich mit seiner Antwort ausschliesslich an die äussere, man könnte sagen volksthümliche Seite des Heidenthums und erklärt am Schluss des 2. Capitels §. 10 ausdrücklich: *περὶ μὲν οὖν τοῦ μὴ δεδουλῶσθαι Χριστιανοὺς τοιούτοις θεοῖς πολλὰ μὲν ἂν καὶ ἄλλα εἰπεῖν ἔχοιμι· εἰ δέ τινι μὴ δοκοίη κἂν ταῦτα ἱκανά, περρισσὸν ἡγοῦμαι καὶ τὸ πλείω λέγειν.* In ganz ähnlicher Weise schliesst auch Celsus denjenigen Abschnitt seiner Schrift, in welchem er die Christen auffordert, statt Jesu, „der das verrufenste Leben und den jämmerlichsten Tod gehabt hat" (Orig. contra Cels. VII, 53), andere Führer auf dem Lebenswege zu wählen, sei es die „gottvollen Dichter und Weisen und Philosophen" (a. a. O. VII, 41), oder „irgend einen andern der edel Gestorbenen und zur Uebernahme einer göttlichen Heldensage Befähigten" (a. a. O. VII, 53): *Ἀλλὰ τῶν δὲ μὲν πέρι καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα παραφθείρουσιν* (d. h. die Christen), *ἀρκείτω τὰ εἰρημένα· καὶ ὅτῳ φίλον ἐπὶ πλεῖόν τι αὐτῶν ζητεῖν, εἴσεται* — wobei in dem vorliegenden Zusammenhange auffallender Weise kein Wort darüber gesagt wird, worin denn die Fälschung der Christen besteht. — Mit jener Erklärung ist Overbeck nicht zufrieden; das gerade erscheint ihm höchst seltsam (S. 23), „dass der Verfasser dieser Ansicht sein kann, dass er für überflüssig hält, was kein kirchlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts in seinem Fall für überflüssig gehalten hat," dass er durch das Herausgreifen

1) Vergl. Keim, Celsus S. 157; Dombart in der Einleitung zu seiner vortrefflichen Uebersetzung des „Octavius" von Minucius Felix im Progr. der Königl. bayer. Studien-Anstalt zu Erlangen. 1875, S. 6.

eines einzigen Punktes, der Idololatrie, „einem nicht ganz urtheilslosen Heiden gegenüber seinen Zweck zu erreichen glaubt.“ Gegen diese Einwendungen hat schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 274) mit Fug und Recht geltend gemacht, dass ja in ganz gleicher Weise in dem mit unserem Briefe in mehrfacher Beziehung — worüber später noch Genaueres — verwandten Johannes-Evangelium die Dämonenlehre zurücktritt, wie sie bekanntlich in den synoptischen Evangelien und auch sonst im Neuen Testament hervortritt. Ferner würde auch hier der Schluss ex silentio zu wunderlichen chronologischen Consequenzen führen. Sollte etwa, so fragen wir mit Hilgenfeld, der apokryphische Brief des Jeremias, welcher das Heidenthum ebenso darstellt, auch erst der nachconstantinischen Zeit angehören? Ueberdies steht der Brief an Diognetos mit dieser von Overbeck so hart getadelten Einseitigkeit durchaus nicht so gänzlich allein. Hilgenfeld führt aus dem christlichen, der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstammenden *Κήρυγμα Πέτρου* (s. dess. Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 58, 23 sq.) an, dass die Hellenen *μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως, τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες σέβονται.* Athenagoras ferner bezeugt, dass die grosse Menge des heidnischen Volkes eben Holz, Stein und Metall der *ἀγάλματα* verehrte (Cap. 13): *ἐπεὶ οἱ πολλοὶ διακρῖναι οὐ δυνάμενοι τί μὲν ὕλη, τί δὲ θεός, πόσον δὲ τὸ διὰ μέσου αὐτῶν, προσίασι τοῖς ἀπὸ τῆς ὕλης εἰδώλοις*, und richtet befremdet an den philosophischen Kaiser die Frage: *δι' ἐκείνους καὶ ἡμεῖς, οἱ διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γενητόν, τὸ ὂν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν, καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὸ προσῆκον ὄνομα ἀποδιδόντες, προσελευσόμεθα καὶ προσκυνήσομεν τὰ ἀγάλματα;* — Athenagoras weiss, dass es mit der Idololatrie nicht immer so war, wie zu seiner Zeit, denn die *εἰκόνες, μέχρι μήπω πλαστικὴ καὶ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιητικὴ ἦσαν, οὐδὲ ἐνομίζοντο* (Cap. 14): und in dem Bewusstsein, ein wie heikles Thema er anrührt, wenn er die Bilderanbetung seiner heidnischen Zeitgenossen von christlichem Standpunkt zu-

rückweist, hält er es für nöthig, M. Aurelius und Commodus um gnädiges Gehör zu bitten und ausdrücklich zu versichern: *οὐ γὰρ προκείμενόν μοι ἐλέγχειν τὰ εἴδωλα* (Cap. 15). Auch Celsus kommt auf dasselbe Thema zu sprechen und fasst das Urtheil der Christen über die heidnische Gottesverehrung ebenso kurz, wie es der Verfasser unseres Briefes am Schluss des 2. Cap. gethan, dahin zusammen (Orig. contra Cels. VII, 62): *οἱ δὲ ἄντικρυς τὰ ἀγάλματα ἀτιμάζουσιν. εἰ μὲν* — fährt er fort — *ὅτι λίθος ἢ ξύλον ἢ χαλκὸς ἢ χρυσός, ὃν ὁ δεῖνα ἢ ὁ δεῖνα εἰργάσατο, οὐκ ἂν εἴη Θεός, γελοία ἡ σοφία. τίς γὰρ καὶ ἄλλος, εἰ μὴ πάντῃ νήπιος* — und das ist bekanntlich die grosse Masse des Volkes immer gewesen, weswegen auch Herakleitos, wie Celsus an derselben Stelle bezeugt, gegen die Verehrung der Bildsäulen vergeblich angekämpft hat — *ταῦτα ἡγεῖται ϑεούς, ἀλλὰ ϑεῶν ἀναϑήματα καὶ ἀγάλματα;* — Und nun gar Minucius Felix! Wie deutlich und klar redet er (Cap. 23, 9) von den Menschen, „deren geweihte Bildnisse das Volk anbetet und öffentlich verehrt, indem der Sinn der Unverständigen durch die künstlerische Vollendung getäuscht, durch das Blitzen des Goldes geblendet, durch den Glanz des Silbers und die strahlende Weisse des Elfenbeins bethört wird!" „Aber vielleicht" — wirft er §. 13 ein — „ist eben der Stein, das Holz, das Silber noch kein Gott." Er antwortet mit der Gegenfrage: „quando igitur hic nascitur? ecce funditur, fabricatur, sculpitur: nondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit." Aus den angeführten Stellen geht das Eine, denke ich, zur Genüge deutlich hervor, dass der Verfasser des Briefes an Diognetos nur von jener einen grossen, dem Christenthum feindlich gegenüberstehenden, Bilder verehrenden religiösen Partei der Heiden so, wie er es gethan, zu reden für seinen nächsten Zweck, nämlich den einer allgemeinen Charakteristik, durchaus berechtigt war.

„Fast noch auffälliger aber" — urtheilt Overbeck (S. 24) — „als das Urtheil des Verfassers über die heid-

nische Religion würden in einer apologetischen Schrift des zweiten Jahrhunderts seine Worte über die alte Philosophie sein.“ Ich habe die hierauf bezüglichen, dem 8. Capitel des Briefes angehörigen Worte oben bereits ausgehoben. Wenn wir nun die betreffende Stelle, in welcher der Verfasser beiläufig über „die leeren und läppischen Lehren jener sehr glaubwürdigen Philosophen“ redet, „von denen die Einen sagten, Gott sei Feuer,“ „die Anderen Wasser oder ein anderes der von Gott geschaffenen Elemente,“ das alles aber für „Lüge und Betrug von Gauklern“ erklärt, auf ihren Sinn und Zusammenhang hin genauer prüfen, und dann von Overbeck den ganz allgemeinen Grundsatz aufgestellt sehen, dass „in dieser Schärfe“ sich „kein einziger Apologet des zweiten Jahrhunderts über die griechische Philosophie“ ausspricht, sie alle vielmehr ihr einen Wahrheitsgehalt zuerkennen: so werden wir darin gewiss nicht mit diesem ein „*Gesammturtheil über die* griechische Philosophie“ finden können, sondern *nichts* weiter als eine kurze und bündige Antwort auf die rhetorisch vorangestellte Frage: *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν*; — und wir werden, in vollem Bewusstsein, keine „falsche Harmonistik“ zu treiben, die wir eben nur in dem unablässig wiederholten Hinweis auf einen angeblich bei allen Apologeten nachweisbaren gewissen Schematismus in der Behandlung der apologetischen Fragen erblicken müssen, auf den Satz besonders zu achten haben, mit welchem der Verfasser jene oben citirte Stelle schliesst (§. 5): *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν· αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.* Von einer „unbegreiflichen Schroffheit“ kann, wie mir scheint, in dem richtig beachteten Zusammenhange der Stelle gar keine Rede sein, um so weniger, als der Schlusssatz sich formell und inhaltlich mit dem Prolog-Schlusse des Johannes-Evangeliums (1, 18) auf das engste berührt: *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Ich vermag es nicht einzusehen, warum die Art und Weise des in dem dargelegten Zusammenhange vom Verfasser ausgesprochenen Urtheils „leichtfertig“ und „beschränkt“ (S. 60)

genannt werden und aus welchem Grunde wir die religionsphilosophische Betrachtungsweise des Verfassers, zu welcher wir eine völlig analoge Parallelstelle in der tiefsinnigen Evangelienschrift des zweiten Jahrhunderts haben, aus dem christlichen Byzantinismus des fünften oder gar noch späterer Jahrhunderte zu erklären genöthigt sein sollten.

3. Die Anschauung des Verfassers über das Judenthum.

Als fast noch schwerer im zweiten Jahrhundert unterzubringen erscheint Overbeck (S. 26ff.) die Anschauung des Verfassers über das Judenthum. Heben wir, um über dieselbe ein Urtheil zu gewinnen, die bezeichnendsten Stellen aus den in Betracht kommenden Capiteln 3 und 4 hervor. Zunächst giebt der Verfasser den Juden, sofern sie sich von dem im 2. Capitel beschriebenen heidnischen Cultus fernhalten und es vorziehen, Einen Gott als den Herrn über alle Dinge zu verehren, entschieden Recht, *εἰ δὲ* — fährt er (§. 2) fort — *τοῖς προειρημένοις ὁμοιοτρόπως τὴν θρησκείαν προσάγουσιν αὐτῷ ταύτην, διαμαρτάνουσιν.* Gott bedarf nichts von dem, was er selbst den Menschen gegeben. Deshalb urtheilt der Verfasser von den Juden (§. 5): *οἱ δέ γε θυσίας αὐτῷ δι' αἵματος καὶ κνίσης καὶ ὁλοκαυτωμάτων ἐπιτελεῖν οἰόμενοι καὶ ταύταις ταῖς τιμαῖς αὐτὸν γεραίρειν, οὐδέν μοι δοκοῦσι διαφέρειν τῶν εἰς τὰ κωφὰ τὴν αὐτὴν ἐνδεικνυμένων φιλοτιμίαν· τῶν μὲν μὴ δυναμένοις τῆς τιμῆς μεταλαμβάνειν, τῶν δὲ δοκούντων παρέχειν τῷ μηδενὸς προσδεομένῳ.* Die Aengstlichkeit der Juden in der Haltung ihrer Speisegebote, ihren Aberglauben in der Sabbathfeier, ihren Stolz auf die Beschneidung, ihre Scheinheiligkeit in der Beobachtung von Festen und Neumonden erklärt der Verfasser für lächerliche Dinge, über die kein Wort zu verlieren sei. Er kann in alledem keinen Beweis von Gottesfurcht, sondern nichts als Unverstand sehen und schliesst diese Darlegung mit den Worten (4, 6): *τῆς μὲν οὖν κοινῆς εἰκαιότητος καὶ ἀπάτης καὶ τῆς Ἰουδαίων πολυπραγμοσύνης καὶ ἀλαζονείας ὡς ὀρθῶς*

ἀπέχονται Χριστιανοί, ἀρκούντως σε νομίζω μεμαθηκέναι. Dass hier der Verfasser die Nebenordnung des Judenthums zum Heidenthum völlig ernst genommen, schliesst Overbeck mit Snoeck aus der vom Verfasser im 8. Cap. u. ff. auf die dritte Frage des Diognetos (τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον) ertheilten Antwort, welche ihm auf der in Capitel 2—4 begründeten Voraussetzung zu ruhen scheint, „dass es vor dem Christenthume gar keine Religion gegeben habe.“ Aber es ist, wie schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 275) hervorhob, zu viel behauptet, dass hier das Judenthum dem Heidenthume ganz gleichgestellt werde. Der Verfasser hat doch die Verehrung des Einen Gottes seitens der Juden mit directen Worten als einen Vorzug derselben vor den Heiden anerkannt, die Gleichstellung der Heiden und Juden kann sich daher nur auf die Art und Weise der Gottesverehrung beziehen. Auch Overbeck's aus dem Briefe erschlossene Voraussetzung, deren eben Erwähnung geschah, „dass es vor dem Christenthum gar keine Religion gegeben habe,“ ist nach meiner, auch von Hilgenfeld (a. a. O. S. 275) getheilten Ueberzeugung eine irrige. Die Ausführungen des Verfassers in Cap. 8 ff. beruhen vielmehr auf der Ansicht, dass die vorchristliche Religion und Philosophie zu keiner wahren Gnosis, zu keinem Wissen vom Wesen Gottes hindurchgedrungen, τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν. Mit Recht weist auch in diesem Punkte Hilgenfeld auf die analogen Ausführungen des von ihm (Nov. Test. extr. can. recept. IV, 57 ff.) herausgegebenen Κήρυγμα Πέτρου hin, das (p. 58, 22), genau wie unser Brief, „im Gegensatze gegen Hellenen und Juden erst dem Christenthum die vollkommene Gnosis zuschreibt.“ Dass hiermit durchaus noch nicht „die völlige Bestreitung alles Offenbarungscharakters sowohl des Heidenthums wie des Judenthums“ (Overbeck, S. 28) ausgesprochen ist, vielmehr für die Annahme einer unvollkommenen Gottesoffenbarung in vorchristlicher Zeit, von welcher ja der Hebräerbrief und besonders der Barnabasbrief reden, sehr wohl Raum bleibt, sollte nicht in Abrede

gestellt werden, und wird auch aus weiteren, in anderem Zusammenhange anzustellenden Erwägungen ersichtlich werden. Die von Snoeck bejahte Frage, ob der Verfasser das Alte Testament verworfen habe, ist meiner Ansicht nach überhaupt schief gestellt. Denn mag der Verfasser, wie Overbeck will, jeden Offenbarungscharakter der vorchristlichen Religion leugnen, oder mit dem Johannesevangelium die Mangelhaftigkeit der Gotteserkenntniss vor dem Erscheinen Jesu Christi behaupten: in keinem Falle war er verhindert, zwei relativ völlig unbedeutende Stellen, wie Genesis 1, 27 und Psalm 115, 8 zu benutzen. „Denn in Cap. 10" — so zeigt schon Hollenberg a. a. O. S. 61 — „ist der Satz *οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασε* dem Inhalte nach auch im N. T. nachzuweisen, der wörtliche Ausdruck aber führt bestimmt auf Genesis 1, 27. Endlich weist die Drohung in Cap. 2 *τέλεον δ' αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε* auf die Verwünschung in Psalm 113 (115), 8 hin: *ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιντο οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτοῖς*. Das Zusammentreffen in einem so ähnlichen Gedanken origineller Art ist keineswegs zufällig und die Wendungen und Versuche, diese Uebereinstimmung auch ohne die Annahme der Entlehnung zu begreifen, verrathen sich selbst als Tendenzmacherei." Für die in Cap. 9 gefundene Anspielung auf Jesaias 53, 4, 11 — „von Otto mit Unrecht aus dem Text entfernt" (s. Overbeck a. a. O. S. 29) — dürfte vielleicht eher auf 1. Petri 2, 24 zurückzugehen sein. Unter diesen Umständen fragen wir mit Hilgenfeld (a. a. O., S. 276): Was ist denn nun in unserem Briefe so befremdlich? Overbeck selbst verschmäht die scheinbar zunächst liegenden Argumente, indem er ausdrücklich erklärt (S. 29): „Der schroffe Antijudaismus des Verfassers hätte, soweit er national ist, in dieser Zeit nichts Auffälliges. Denn der nationale Bruch der alten Kirche mit dem Judenthum hat sich mit äusserster Schärfe sehr rasch vollzogen." „Es ist auch nicht zu läugnen, dass der nationale Antijudaismus der Kirche des zweiten Jahrhunderts eine Tendenz erzeugt hat zu entsprechenden Urtheilen über die jüdische Religion. Dennoch

treffen alle in unserem Falle angeführten Analogien nicht zu.“ Wir fragen erstaunt: Warum nicht? Lassen wir des Justinus Ansichten, sowie die der Ignatianischen Briefe völlig auf sich beruhen und halten wir uns an die hervorragendsten Parallelen. In erster Linie steht hier der Barnabasbrief, jene wichtige, wahrscheinlich aus der Gemeinde zu Alexandria stammende, unter Kaiser Trajanus, spätestens im Jahre 110 geschriebene Schrift, die gleich unserem Briefe auf ein freies, geistiges Christenthum gerichtet ist und mit dem Judenthum völlig gebrochen hat. Im 16. Capitel zeigt der Verfasser in Bezug auf den Tempel, wie die Juden, jene Unseligen, ihre Hoffnung auf das Gebäude gesetzt, *καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτούς, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. σχεδὸν γὰρ* — wirft er ihnen vor — *ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ.* Ist das nicht ganz dieselbe Anschauung, wie diejenige, welche der Verfasser des Briefes an Diognetos in der oben citirten Stelle bekundet? „Allein der vorsichtige und sehr absichtlich vorsichtige Ausdruck dieser Stelle“ — entgegnet Overbeck (S. 30) — „hebt die hier bestehende Analogie im Grunde wieder auf.“ Absichtlich vorsichtigen Ausdruck vermag ich jedoch hier nirgends zu entdecken. Im Gegentheil bewegt sich die an jene Stelle sich anschliessende Erörterung des Barnabasbriefes in Gedanken, welche sich mit denen unseres Briefes auf das engste berühren. Denn der Verfasser widerlegt jene jüdische Meinung durch das Wort, welches Gott schon durch den Mund des Propheten Jesaias (66, 1) gesprochen: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füsse; welches Haus wollt ihr mir bauen und welches ist der Ort meiner Ruhe?“ Auch die geweissagte Zerstörung des Tempels sei eingetroffen: *διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν.* Von den Opfern gilt dem Verfasser das Gleiche wie vom Tempel: *πεφανέρωκεν γὰρ ἡμῖν διὰ πάντων τῶν προφητῶν ὅτι οὔτε θυσιῶν οὔτε ὁλοκαυτωμάτων οὔτε προσφορῶν χρῄζει* (Cap. 2) — und zum Beweise beruft er sich auf Jesaias 1, 11—13, an welche Stelle

er die beachtenswerthen Worte knüpft: *ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν.* „Um keinen Zweifel darüber zu lassen," — so erläutert O. Pfleiderer („Paulinismus" S. 395 und 396) die hier besonders in Betracht kommenden Capitel 4 und 5 — „dass ihm das Jüdische in seiner geschichtlichen Form, sofern es eben durch sein sinnliches Ritualwesen vom Christenthum sich unterscheidet, eine durchaus und schon von Anfang nichtige Religionsform zu sein scheint, spricht er geradezu den Juden das Bundesverhältniss mit Gott ab." „Verworfen waren sie, ehe noch überhaupt der Bund geschlossen war, am Sinai schon; durch ihre stete Verfolgung der Propheten, in welchen Christus redete, häuften sie die Schuld, deren Mass durch die Tödtung Christi voll ward, daher sie jetzt durch die furchtbarsten Zeichen und Wunder als völlig Gottverlassene gekennzeichnet sind." — Aber auch jene andere alte heidenchristliche Schrift, das *Κήρυγμα Πέτρου,* an welches sich Hilgenfeld mit vollem Grunde wiederholt erinnert fühlt, führt uns in ganz ähnliche Gedankenkreise, wie sie unser Brief aufweist. Ganz mit derselben Schärfe, wie letzterer Heiden und Juden coordinirt, die Christen als ein in Bezug auf die Gottesverehrung neues Geschlecht beiden gegenübergestellt (Cap. 1: *τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον*), sagt das *Κήρυγμα Πέτρου* (p. 59, 6. 7) von den Heiden und Juden: *τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά* — andererseits dagegen von den Christen: *ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.* Darauf folgt dann, nach Verwerfung der Idololatrie der Heiden, eine gleiche Warnung in Bezug auf den Cultus der Juden (*μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε*), von denen es in der Begründung heisst (p. 59, 32 ff.): *καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν.* Erinnern diese Worte nicht an die aus ganz gleichen Anschauungen hervorge-

gangenen unseres Briefes (Cap. 4, 5): τὸ δὲ παρεδρεύοντας αὐτοὺς ἄστροις καὶ σελήνῃ τὴν παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι, καὶ τὰς οἰκονομίας θεοῦ καὶ τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγὰς καταδιαιρεῖν πρὸς τὰς αὐτῶν ὁρμάς, ἃς μὲν εἰς ἑορτάς, ἃς δὲ εἰς πένθη· τίς ἂν θεοσεβείας καὶ οὐκ ἀφροσύνης πολὺ πλέον ἡγήσαιτο δεῖγμα; —? Wenn Overbeck (S. 31) nun hier als Unterschied constatirt, „dass selbst diese Stelle (aus dem Κήρυγμα Πέτρου) Juden und Heiden in Bezug auf die Art ihrer Gottesverehrung keineswegs mit derselben Schärfe auf eine Linie stellt, wie unser Brief“: so muss ich ungeachtet des Schweigens jener Schrift vom alttestamentlichen Opferdienst und unseres Briefes vom Engeldienst, dem widersprechen und, indem ich an die Eingangs dieses Abschnitts erwähnte, von dem Verfasser (Cap. 3, 2) ausgesprochene Anerkennung (Ἰουδαῖοι τοίνυν, εἰ μὲν ἀπέχονται ταύτης τῆς προειρημένης λατρείας καὶ ὡς θεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβεσθαι δεσπότην ἀξιοῦσι, φρονοῦσιν) erinnere, umgekehrt behaupten, dass die grössere Schroffheit entschieden im Κήρυγμα Πέτρου und im Barnabasbrief sich findet. Und doch sollen nach Overbeck diese beiden Parallelen nichts gelten und nichts beweisen, aus dem Grunde, weil sie Schriften entnommen sind, „die sich ausschliesslich oder doch in erster Linie an christliche Leser wenden und ihnen gegenüber das Judenthum im Christenthum oder (wie der Dialog mit Trypho) direct bekämpfen. Unsere Schrift dagegen wendet sich an einen Heiden, und dieser Unterschied ist hier ganz entscheidend.“ Zugegeben, jene beiden über die zum Vergleich herangezogenen Schriften hier ausgesprochenen Behauptungen wären richtig, was ich durchaus in Abrede stelle, wie in aller Welt sollte der Umstand, dass sich der Verfasser unseres Briefes an einen Heiden wendet, einen fundamentalen Unterschied begründen, wenn es sich um nichts weiter als um die einfache Beantwortung der Frage handelt, warum die Christen οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι? Ich wenigstens vermag die behauptete Nothwendigkeit in keiner Weise einzusehen.

4. Das Fehlen des Weissagungsbeweises. Arnobius.

Overbeck wundert sich ferner (S. 34) darüber, „wie wenig Eindruck auf die Bearbeiter des Briefes an Diognet die Thatsache gemacht hat, dass der Verfasser auf den Weissagungsbeweis des Christenthums verzichtet, d. h. auf den einzigen theoretischen Beweis des Christenthums, welchen es für die kirchlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Heiden gegenüber giebt." Er meint den Weissagungsbeweis im engeren Sinne, den von Justinus (Apol. I, 14. p. 61D) κατ' ἐξοχὴν ἀπόδειξις genannten, d. h. den „Nachweis der Typen und Voraussagungen, welche von Gott im Alten Testament auf das Christenthum hin niedergelegt sind," und behauptet von diesem, dass „er nie fehlt," weil die älteren Apologeten (S. 35) „für den Heiden zunächst keine andere Eingangspforte zum Christenthum kennen, als die durch das Judenthum." Dieses sein Urtheil dehnt Overbeck auf die Apologeten von Justinus, dem ein neutestamentlicher Kanon noch unbekannt ist, bis auf die „Angehörigen der fertigen katholischen Kirche, wie z. B. Tertullian" aus und behauptet ganz allgemein: „Alle diese Schriftsteller tragen, was sie nur beschaffen können, zusammen, um die alttestamentliche Religion den Heiden zu empfehlen," und „hüten sich wohl vor Allem, was die Religion des alttestamentlichen Volkes unmittelbar in den Augen der Heiden discreditiren könnte." Wir fragen zunächst: Wer soll mit „allen diesen Schriftstellern" gemeint sein? Erwähnt finden wir nur Justinus und Tertullianus, einen Nachweis aber nur in Bezug auf ersteren. Und da ist die Sache ganz ausser Zweifel. Aus des Justinus, des inmitten des jüdischen Volkes Geborenen, Entwickelungsgange ist ja bekannt, wie er, schon in den Schulen verschiedener Philosophen umgetrieben, bei einem Spaziergange am Meere von einem Greise, der ihm gezeigt, wie wenig die blosse Philosophie zur Seligkeit führe, auf die sogenannten (hebräischen) Propheten hingewiesen wird, wie er in seiner grösseren Apologie, Platons und anderer heid-

nischer Weisen richtige Anschauungen auf deren Kenntniss des Alten Testaments zurückführt — jener wunderliche, sicherlich nicht von dem nach der landläufigen Meinung um 160 v. Chr. angesetzten jüdischen Philosophen Aristobulos[1]) aufgestellte, noch von Ambrosius[2]) festgehaltene Satz —, wie er endlich den Glauben an Christum aus den prophetischen Verheissungen des Alten Testaments rechtfertigt. Aber wie steht es denn mit den anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die von Overbeck einfach über denselben Kamm geschoren werden? Halten wir uns da zunächst an jene beiden, deren Schriften, schon mehrfach zum Vergleich herangezogen, uns manche Einzelheit im Briefe an Diognetos erklärt haben, Athenagoras und Minucius Felix.

Athenagoras weist die beiden Kaiser M. Aurelius und Commodus im Eingange seiner auf Platonischer Phi-

1) In einem seiner sehr beachtenswerthen Schrift „Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts“ (Breslau und Leipzig, S. Schottländer, 1880) angehängten Excurs über Aristobulos, den sogen. Peripatetiker (S. 77—100), hat M. Joël überzeugend den Nachweis geführt, „dass es Zeit sei, den Aristobul aus der Reihe der Autoren, von denen Bruchstücke auf uns gekommen sind, zu streichen, und dem zweiten Jahrhundert, dem in Fälschungen so überaus fruchtbaren, auch die Erzeugung der Aristobulea nicht zu nehmen.“

2) Vergl. meine Schrift „M. Tullii Ciceronis et Ambrosii episc. Mediolan. de officiis lib. III inter se comparantur“ (Augustae Taurinorum, Löscher, 1875) S. 13: (Ambrosius) „de fontibus, ex quibus veteres philosophi hauserint, sententiam protulit iam pridem explosam. Namque ex eorum scriptis adeo non manasse cum antiquissimis scriptoribus Christianis putat morum disciplinam Christianam, ut ex veteris testamenti libris quidquid apud ipsos inveniatur veri honestique repetiverint. „Numquid enim prior,“ inquit (Off. I, 10, 31), „Panaetius, numquid Aristoteles, qui et ipse disputavit de officio, quam David, cum et ipse Pythagoras, qui legitur Socrate antiquior, prophetam secutus David, legem silentii dederit suis?“ Falli igitur eos, qui (Off. II, 2, 6) quid in evangelio praedicaretur, id iam prius a philosophis tractatum putarent (anteriores enim evangelio philosophos, id est, Aristotelem et Theophrastum vel Zenonem atque Hieronymum, sed posteriores prophetis), longe igitur antequam philosophorum nomen audiretur, per os sancti David quaecumque bene sensissent philosophi aperte videri expressa.“

losophie ruhenden Schrift darauf hin, wie die Christen (Cap. 1) schuldlos, ohne Recht und Gericht, nur um ihres Namens willen gemisshandelt, geplündert und verfolgt werden, er verlangt (Cap. 2) Befreiung von jener in den nur um ihres Namens willen verhängten Leiden liegenden Beschimpfung, gleiches Recht für Alle, und widerlegt dann die bekannten *τρία ἐγκλήματα* (Cap. 4): und zwar den Vorwurf der *ἀθεότης* von Cap. 5—26, den der *τροφαὶ καὶ μίξεις ἄθεοι* von Cap. 27—30. Kaum irgend ein anderer Apologet redet so tiefsinnig über das innerste Wesen der christlichen Gottesverehrung, im Gegensatz zur heidnischen, schildert so ergreifend aus dem Bewusstsein der gekränkten und verfolgten Unschuld heraus die urchristliche Frömmigkeit und die von der Zügellosigkeit und Zuchtlosigkeit des Heidenthums voll Scham und Abscheu sich abwendende Sittenstrenge und reine, makellose Tugend der Christen. Aber so wenig ist dem Athenagoras das Judenthum die „Eingangspforte zum Christenthum," so sehr kann er — um einen von Overbeck (S. 61) in Bezug auf den Brief an Diognetos gebrauchten Ausdruck hier zu wiederholen — „das Alte Testament nicht sowohl verworfen, als es in seiner Construction der Religionsgeschichte der Menschheit rein vergessen" zu haben scheinen, dass er nur an drei Stellen die Propheten überhaupt erwähnt, aber, was wohl zu beachten, in ganz anderem Zusammenhange, als wir nach Overbeck's oben gegebenen, ganz allgemeinen Charakteristik erwarten sollten. Im 6. Capitel frägt Athenagoras, nachdem er eine ganze Reihe Aussprüche von Dichtern und Philosophen gemustert, die alle mehr oder weniger klar und direct von der Einheit Gottes geredet: Warum dürfen jene über Gott reden und schreiben, was sie wollen, uns dagegen verwehrt es das Gesetz? Jene, auf ihres eigenen Geistes Kraft angewiesen (*ὡς οὐ παρὰ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἕκαστος*), sind doch mehr oder weniger irre gegangen, der Eine hat so, der Andere anders über Gott gelehrt: *ἡμεῖς δὲ* — hält er von christlichem Standpunkt entgegen — *ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν, ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, οἳ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ θεοῦ καὶ*

περὶ τῶν τοῦ θεοῦ. Wohl also ist von dem Zeugniss der Propheten die Rede, die von göttlichem Geiste beseelt Zuverlässiges über Gott und göttliche Dinge geredet haben, nicht aber von Typen und Weissagungen auf Christum. Denselben Sinn hat auch das 8. Capitel, in welchem Athenagoras weiter ausführt, dass die Christen mit der im 7. Capitel gegebenen, rein rationellen, menschlichen Begründung der Einheit Gottes sich nicht begnügen, sondern sich auf göttliche Autorität, auf die Aussprüche der Propheten, wie Moses, Jesaias, Jeremias, berufen, *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοῦ τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι,* deren Aussprüche von der Einheit Gottes angeführt werden. Im 10. Capitel endlich beruft sich Athenagoras auf *τὸ προφητικὸν πνεῦμα* wieder in ganz anderem Zusammenhange. Im 9. Capitel hat er in Platonischer und zugleich Aristotelischer Terminologie den Sohn Gottes bezeichnet als *λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*: „von ihm und durch ihn ist Alles geschaffen, da Vater und Sohn eins sind. Da aber der Sohn im Vater und der Vater im Sohn ist durch die Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn Gottes *νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρός*." Diese Lehre vom Sohne nun erörtert Athenagoras im 10. Capitel weiter auf Grund Platonischer, besonders dem Timäos (51, A; 30, A u. a. v. a. O.) entlehnter Philosopheme und fährt dann fort: *συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα· Κύριος γάρ, φησίν, ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.* Dies Wort ist jedoch keins der gewöhnlichen Propheten-Worte, die auf Christum gedeutet wurden, sondern dem berühmten 8. Capitel der Proverbia nach der Uebersetzung der LXX entnommen, das die erste religionsphilosophische Speculation über die Weisheit Gottes enthält, wie sie dann in den späteren apokryphischen Büchern Jesus Sirach (Cap. 1 und 24) und Weisheit Salomo's (Cap. 7) weiter ausgebildet wurde. Denn die Weisheit Gottes ist in dem Object *με* zu verstehen. Sie erscheint dort als das teleologische Princip der Schöpfung, wie das Wort Gottes das Causalprincip; allerdings in poetischer Rede-

form wird sie unterschieden von Gott, *ἤμην* — sagt sie 8, 30 — *παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν, καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ*: ja in jener Stelle, welcher Athenagoras sein Citat entnahm, schliesst die *σοφία* den mit V. 22 angeschlagenen Gedanken V. 25 mit den Worten: *πρὸ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με.* Weisheit Gottes und Wort Gottes (*ῥῆμα*), durch welches schon nach Genesis 1 die Welt zu Stande kommt und das in der Folge als schöpferisches Princip behandelt wird (Psalm 107, 20: *ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς, καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν* vergl. mit Sap. Sal. 16, 12: *καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς, ἀλλὰ ὁ σὸς κύριε λόγος ὁ πάντα ἰώμενος*) wurde dann später combinirt und durch Philons aus demselben alttestamentlichen Boden sowie aus der Philosophie der Griechen, besonders derjenigen Platons erwachsene *λόγος*-Speculation der christlichen Trinitätslehre, wie sie schon bei Athenagoras erscheint, der Weg gewiesen. Der Terminus *λόγος* nämlich, das Wort, das Gesprochene, ist, insofern er, welcher Fall ja am häufigsten zu sein pflegt, das bis zur sinnlichen Erscheinung Objectivirte bezeichnet, identisch mit *ῥῆμα*. Insofern aber das Denken als ein inneres Reden vorgestellt zu werden pflegt (vgl. besonders das Hebräische דִּבֵּר עַל־לִבּוֹ oder עִם לִבּוֹ oder בְּלִבּוֹ, wie Psalm 15, 2 דֹּבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ), kann *λόγος* das innerliche Wort den Gedanken bedeuten. Da der Geist ferner, besonders nach hellenischer Anschauung, denkend ist, da der Gedanke selbst Vernunft, objectivirte Vernunft ist, nichts anderes als eine Bestimmtheit der Seele in ihrer Actualität selber, so ist *λόγος* gleichbedeutend mit *νοῦς*: welche beiden Bezeichnungen ja, wie wir oben gesehen, von Athenagoras im 9. Capitel seiner Schrift vom *υἱὸς θεοῦ* gebraucht werden. Den Geist der Propheten endlich bezeichnet Athenagoras an jener Stelle des 10. Capitels, das zu dieser ganzen Erörterung den Anlass gab, durchaus in der Weise, wie auch ein frommer Hellene der alten Zeit von seinen gotterfüllten Sehern und Propheten reden konnte, als heiligen, nur dass er, an dieser Stelle seine Trinitäts-

lehre abschliessend, diesen heiligen Geist eine Emanation Gottes nennt, *ἀπόρροιαν θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.*[1])

Von einem „Nachweis der Typen und Voraussagungen" also, „welche von Gott im Alten Testament auf das Christenthum hin niedergelegt worden sind," jenem Nachweis, der nach Overbeck bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts „nie fehlt" (S. 34), ist, wie die vorstehenden Erörterungen gezeigt haben dürften, bei Athenagoras keine Rede.

Das Gleiche gilt aber auch von dem Octavius des Minucius Felix. Nur an einer Stelle (Cap. 35) werden Weissagungen der Propheten erwähnt, aber wiederum nicht zum Zwecke der Einleitung des „einzigen theoretischen Beweises, welchen es für die kirchlichen Apologeten des

1) Wie sehr diese Ansichten damals noch der dogmatischen Bestimmtheit entbehrten, ja wie weit man von derselben selbst im klassischen theologischen Jahrhundert entfernt war, zeigt am deutlichsten Gregorios von Nazianz, dessen trinitarische Lehren ich in meiner Programm-Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen" (Wandsbeck, Fr. Puvogel, 1876) ausführlich dargelegt habe. Nam cum varias — heisst es dort S. 16 ff. von Gregorios — variorum persequatur opiniones (Orat. XXXVII. p. 595), reiectis Sadducaeis, quod spiritum sanctum omnino non esse censuerint, itemque philosophis Graecis, qui quidem theologiae laude floruerint (Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι), cum animum quendam per naturam omnem intentum ac pertinentem (νοῦν τοῦ παντός) statuerint, „nostrae aetatis," inquit, „sapientes partim vim quandam et facultatem (ἐνέργειαν) spiritum sanctum existimarunt, partim creaturam (κτίσμα), partim Deum, partim utro potius nomine vocandus esset minime certum et exploratum habuerunt, ea, ut aiunt, ratione ducti, quod scriptura sacra neutrum horum plane aperteque demonstrasset. Ob eamque causam eum nec venerantur neque contemnunt, sed media quasi quadam via incedunt. Ex his porro qui Deum ipsum credunt, alii animo tenus pii atque orthodoxi sunt (οἱ μὲν ἄχρι διανοίας εἰσὶν εὐσεβεῖς), alii labiis tantum pietatem profiteri non verentur. Alios etiam quosdam sapientiores audivi, qui divinitatem metiuntur, ac tria quidem perinde ac nos intellegi confitentur, sed ea ita inter se disiungunt, ut unum eorum et essentia et potestate infinitum statuant, alterum potestate, non item essentia, postremum utroque circumscriptum: sic alio quodam modo eos imitantur, qui opificem et cooperarium et ministrum nominant (τοὺς δημιουργὸν καὶ σύνεργον καὶ λειτουργὸν ὀνομάζοντας) atque ordinem et gratiam, quae nominibus inest, rerum quoque seriem esse arbitrantur."

zweiten Jahrhunderts den Heiden gegenüber giebt." „Et tamen" — heisst es nämlich dort — „admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de Stygia palude saepius ambientis ardoris, quae cruciatibus aeternis praeparata et daemonum indiciis et de oraculis profetarum cognita tradiderunt." Da der Verfasser hier offenbar Platon (Phaed. p. 112, Dff.) und Vergilius (Aen. VI, 438f.) im Auge hat, so brauchen unter den oraculis profetarum gar nicht einmal die der hebräischen Propheten gemeint sein, man müsste denn, wozu doch gar kein Grund vorliegt, dem Minucius Felix Kenntniss und Glauben an jenes zuvor schon erwähnte, unter den Apologeten besonders von Justinus vertretene Dogma vom Diebstahl der griechischen Weisen am Alten Testament zutrauen. Zur Erklärung des Ausdrucks dürften die oracula Sibyllina, auf die sich Minucius Felix zwar niemals ausdrücklich beruft, mit denen er aber an einigen Stellen (vergl. besonders 21, 12 mit orac. Sibyll. prooem. 36—38 und 28, 8 mit prooem. 65f.) fast wörtlich übereinstimmt, wohl ausreichend sein. Für den Weissagungsbeweis des Justinus hat Minucius Felix aber keine Stelle. Ohne bei seinen Lesern etwas Anderes vorauszusetzen als Vernunft, Wahrheitsliebe und Kenntniss der heidnischen Literatur, sucht er — wie Dombart (Progr. der Königl. bayer. Studienanstalt zu Erlangen. 1875, S. 6) vortrefflich den Inhalt des „Octavius" zusammenfasst — vor Allem drei Dinge sicher zu stellen: Die Existenz Eines Gottes, die Regierung der Welt durch dessen allwaltende Fürsorge und die sittliche Reinheit der christlichen Glaubensgenossenschaft (40, 2). Und zwar beweist er die ersten beiden Punkte durch historische und philosophische Argumente, für die er bei den gebildeten Heiden, an die seine Schrift sich wendet, volles Verständniss voraussetzen durfte, während von der Wahrheit seines Zeugnisses für den sittlich reinen Wandel der geschmähten und verfolgten Christen jeder seiner Leser bei redlichem Willen durch den Augenschein selbst sich zu überzeugen im Stande war.

Ich glaube somit nachgewiesen zu haben, dass Over-

beck's Bedenken wegen des Fehlens des Weissagungsbeweises im Briefe an Diognetos grundlos sind, dass letzterer vielmehr mit dieser Eigenthümlichkeit nicht allein steht. Nur eine aus Stellen des Minucius Felix gezogene Schlussfolgerung Overbeck's, die nämlich, dass (S. 36) „im ernsten Streit der Christen mit den Heiden der Standpunkt, welchen unser Brief einnimmt, gerade der heidnische" ist, möge noch beleuchtet werden. Der Heide Caecilius hält 10, 4 den Christen u. A. entgegen: „Iudaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum, sed palam, sed templis, aris, victimis caerimoniisque coluerunt, cuius adeo nulla vis nec potestas est, ut sit Romanis numinibus cum sua sibi natione captivus." „Der Christ Octavius," sagt nun Overbeck, „ist in seiner Antwort (c. 32. 33) natürlich ausser Stande, die Art der jüdischen Gottesverehrung unbedingt zu vertreten, aber eben so wenig lässt er dem Heiden die Bezeichnung der jüdischen Gottesverehrung als eines starken und für die Juden selbst nutzlosen Aberglaubens hingehen." Diese Darstellung, behaupte ich, entspricht nicht dem wahren Sinn und Zusammenhange der citirten Stellen. Denn wenn Octavius mit Bezug auf die von den Römern vollzogene Unterjochung der Juden jene in Cap. 10, 4 sich findenden Worte des Caecilius Cap. 33, 2 in der Fassung: „Sed Iudaeis nihil profuit, quod unum et ipsi Deum aris atque templis maxima superstitione coluerunt" — wiedergiebt, so meint er unzweifelhaft dasselbe wie dieser. Denn dass nicht die Art der jüdischen Gottesverehrung als solche von Octavius verworfen, dass insbesondere der von ihm gebrauchte Ausdruck superstitio nicht den von Overbeck ausgedrückten tadelnden Sinn hat, zeigt das Folgende. „Du irrst aus Unkenntniss," — so widerlegt Octavius da (Cap. 30, 2) den Einwand des Gegners — „indem du der früheren Ereignisse uneingedenk oder unkundig nur der späteren dich erinnerst. Denn auch sie haben unsern Gott — er ist ja derselbe Gott für Alle — aus der Erfahrung kennen gelernt. So lange sie ihn rein, schuldlos und fromm (caste, innoxie religioseque) verehrten, so lange sie seinen heilsamen Geboten

gehorchten, wurden sie aus Wenigen eine zahllose Menge, aus Armen zu Reichen, aus Knechten zu Herrschern..... Lies nur ihre Urkunden, oder solltest du die römische Literatur vorziehen, so schlage, um ältere Schriftsteller zu übergehen, den Antonius Julianus über die Juden nach, und du wirst finden, dass sie sich ihr Schicksal durch ihre Verworfenheit zugezogen haben" u. s. w. In dieser Ausführung umschreiben offenbar die Worte „caste, innoxie religioseque" den vorher gebrauchten Ausdruck „maxima superstitione": beide Stellen sagen unstreitig etwas Löbliches aus. Von einem „nutzlosen Aberglauben" ist also keine Rede, sondern, was ja Octavius mit besonderem Nachdruck hervorhebt, von der Verworfenheit des jüdischen Volkes, durch welche dasselbe sich den Untergang zuzog. Zu verwerfen ist somit Overbeck's Schlussfolgerung, „dass der Christ hier gerade den Ausdruck (superstitio = *δεισιδαιμονία*) von der Religion der Juden perhorrescirt, gegen welchen der Verfasser unseres Briefes nichts einzuwenden hat." Das Wort superstitio ist ebenso wie *δεισιδαιμονία* eine vox media, die, je nach den Umständen, bald im guten Sinne als „Gottesfurcht," bald in tadelndem Sinne in der Bedeutung „Aberglaube" gebraucht wird. Dass letzterer der Stelle des Minucius Felix fernliegt, glaube ich erwiesen zu haben. Klar aber ist, dass auch im Briefe an Diognetos der Ausdruck *Ἰουδαίων δεισιδαιμονία* in Cap. 1, welchem im 3. Capitel, wo der Verfasser zur Sache übergeht, *περὶ τοῦ μὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἰουδαίοις θεοσεβεῖν* entspricht, während der Verfasser im 4. Capitel (*τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν*) das Wort entschieden in tadelndem Sinne (Aberglauben) gebraucht, denselben guten Sinn hat, wie dort superstitio bei Minucius Felix, und wie das Wort *δεισιδαίμων* in der bekannten Stelle der Apostelgeschichte 17, 22, wo Paulus auf dem Areopag, Athens unbestrittenes Lob der Religiosität anerkennend, sagt: *Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ.* Denselben Sinn hat, um noch weitere Belege anzuführen, *δεισιδαιμονία* ebenfalls in der Apostelgeschichte 25, 19, wo

Festus dem Könige Agrippa des Paulus Handel vorlegend, von dessen jüdischen Gegnern sagt: *οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν ἐγὼ ὑπενόουν πονηρῶν, ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτόν.* Auch Josephus braucht *δεισιδαιμονία* im Sinne von Frömmigkeit, indem er Antiqu. X, 3, 2 von dem aus Babylon heimgekehrten jüdischen Könige Manasse auf Grund von Chron. II, 33, 12ff. berichtet: *γενόμενος δ' εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα τῶν μὲν προτέρων ἁμαρτημάτων περὶ τὸν θεὸν καὶ τὴν μνήμην ἐσπούδαζεν, εἰ δυνατὸν αὐτῷ γένοιτο, τῆς ψυχῆς ἐκβαλεῖν, ὧν μεταβουλεύειν ὥρμησε καὶ πάσῃ χρῆσθαι περὶ αὐτὸν δεισιδαιμονίᾳ.* Schon bei Xenophon findet sich das Wort *δεισιδαίμων* in der Bedeutung, welche die berühmte Stelle der Apostelgeschichte zeigt: Kyros stimmt (Cyrop. III, 3, 58) vor der Schlacht den Paian an, seine Leute aber, *οἱ δὲ θεοσεβῶς πάντες συνεπήχησαν μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἐν τῷ τοιούτῳ γὰρ δὴ οἱ δεισιδαίμονες ἧττον τοὺς ἀνθρώπους φοβοῦνται.* Des Agesilaos Frömmigkeit bezeichnet Xenophon (Agesil. 11, 8) mit den Worten: *ἀεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὔπω εὐδαίμονας, τοὺς δὲ εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους.* Wenn endlich Polybios über die römische Staatsreligion urtheilt (VI, 56, 7): *Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν* — so könnte man an die ernste, gewissenhafte Frömmigkeit der alten Römer denken; aber die folgenden Ausführungen zeigen, dass der scharf beobachtende Grieche den Volksaberglauben der Römer seiner Zeit im Auge hat. Doch kehren wir zum Briefe an Diognetos zurück.

Wie sehr derselbe „mit seiner Art, das Judenthum zu betrachten und mit seinem Verzicht auf den Weissagungsbeweis hier auf den heidnischen Standpunkt hinübergetreten ist, zeigt sich“ — nach Overbeck's Meinung S. 38 — „noch an einem anderen Punkte seines Gedankenganges.“ Der Verfasser beantwortet, jenem Verzicht entsprechend, des Diognetos Frage *τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον* ohne alle

Rücksicht auf die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten mit dem Hinweis auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses Cap. 8, 10: Ἐν ὅσῳ μὲν οὖν κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν, ἀμελεῖν ἡμῶν καὶ ἀφροντιστεῖν ἐδόκει· 11. ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, πάνθ' ἅμα παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ νοῆσαι ἃ τίς ἂν πώποτε προσεδόκησεν ἡμῶν; „Nun ist im Streit der Christen mit den Heiden" — fährt Overbeck fort — „die Neuheit des Christenthums ein heidnischer Satz, gegen welchen es das, soviel mir bekannt, constante Verhalten der älteren Apologeten ist, ihn einfach nicht zuzugeben, vielmehr ihn eben mit dem Hinweis besonders auf die alttestamentliche Vorbereitung des Christenthums zu bestreiten." In diesem Satze ist Wahres und Irrthümliches wunderbar gemischt; gehen wir seine Aufstellungen einzeln durch. Nicht richtig zunächst ist die aus der behaupteten Neuheit der christlichen Offenbarung gezogene Folgerung, dass dem Judenthum jeder Offenbarungscharakter abgestritten werde, da jener Gedanke, wie Lipsius (Literar. Centralbl. 1873, Nr. 40) richtig hervorhob, „vom Briefschreiber mit seinem Urtheile über das Judenthum gar nicht combinirt ist." Richtig dagegen ist die Bezeichnung der Neuheit des Christenthums als eines heidnischen Satzes. Gerade im zweiten und dritten Jahrhundert ist die Bezeichnung der Christen als eines „neuen Geschlechts" (καινὸν τοῦτο γένος Cap. 1) häufig und zwar zunächst im Munde der Heiden. Schon Suetonius nennt im Jahre 120 (Nero 16) die Christen „genus hominum superstitionis novae ac maleficae." Celsus, bei dessen bewunderungswürdiger Literatur-Kenntniss es nicht auffallen kann, dass er von der prophetischen Vorausverkündigung, „es werde der Sohn Gottes zu den Menschen ankommen" (Orig. c. Cels. II, 4) unmittelbar aus alttestamentlichen Quellen weiss, sagt von Jesus, der ihm (Orig. c. Cels. VI, 10) als χθὲς καὶ πρώην gekreuzigt gilt, (Orig. c. Cels. I, 26) er habe vor ganz wenigen Jahren diese Lehre eingeführt, αὐτὸν πρὸ πάνυ ὀλίγων ἐτῶν τῆς διδα-

σκαλίας ταύτης καθηγήσασθαι. Auch Tertullianus zeugt dafür, wenn er Ad nationes I, 8 als heidnischen Vorwurf erwähnt: „Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de ratione, ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani.“ Aber nicht bloss im Munde von Heiden, sondern auch bei Christen des zweiten Jahrhunderts findet sich die gleiche Bezeichnung, wie die zuvor aus dem *Κήρυγμα Πέτρου* (Hilg. N. T. e. c. r. IV, 59) mitgetheilten Worte ergeben. Nicht richtig ist ferner die allgemeine, über „das constante Verhalten der älteren Apologeten“ aufgestellte Behauptung. Wir haben hier ein ganz gleiches Beispiel von der verkehrten Anwendung einer allgemeinen Schablone wie zuvor, wo wir über den Weissagungsbeweis handelten, der nach Overbeck in den Schriften der Apologeten des zweiten Jahrhunderts „nie fehlt.“ Overbeck beruft sich in der Anmerkung auf Justinus (Apol. I, 46 vergl. c. 28, p. 71 B), Theophilos (ad Autol. III, 4, 16ff.) und Origenes (c. Cels. IV, 7, 8). Nun gehören doch zu den „älteren Apologeten“ ganz gewiss auch Athenagoras und Minucius Felix. In Beider unzweifelhaft auf Heiden berechneten apologetischen Schriften aber ist ebensowenig — wie oben gezeigt wurde — vom Weissagungsbeweise, wie auch nur mit einem einzigen Worte von der Widerlegung der von Heiden behaupteten Neuheit der christlichen Religion die Rede. Was sollen wir also von Overbeck's Behauptung halten, dass die von ihm bei dem Verfasser des Briefes an Diognetos vermissten Rücksichten auf Heidenthum und Judenthum (S. 41) „nicht blos thatsächlich in keiner auf Heiden berechneten Apologie des zweiten Jahrhunderts fehlen, sondern auch in keiner wohl fehlen können“? Die Schablone passt eben nicht. Die Schriften der Apologeten des zweiten Jahrhunderts mit der Mannichfaltigkeit ihres Inhalts und in der Verschiedenartigkeit ihrer Behandlungsweise spotten derartigen Uniformirungsversuchen.

Nur Arnobius, über den Overbeck S. 39 handelt bildet zu unserem Briefe an Diognetos, was einmal das völlige Fehlen des Weissagungsbeweises und sodann insbesondere die Behandlung der behaupteten Neuheit des

Christenthums betrifft, die beste Parallele, wenngleich Overbeck auch hier das Bedenken äussert, dass Arnobius, der um das Jahr 295 schrieb, als „ein Spätling der altchristlichen Apologetik" — gleichwohl wird bei Overbeck von späteren Apologeten noch Augustinus herangezogen, Hieronymus citirt — sich „durch sein wenig systematisches Verfahren zur Vergleichung mit der griechischen Apologetik überhaupt besonders wenig eignet." Dies Bedenken zunächst können wir getrost fahren lassen, da es mit der Systematik bei anderen Apologeten, wie Justinus, dessen Apologieen gegen die ersten Forderungen der Composition und des Stiles verstossen, Theophilos, dessen Werke alle Einheit der Composition fehlt, und Athenagoras, aus dessen oben mitgetheilter Inhaltsangabe die bedeutende Ungleichmässigkeit der von ihm seinem Gegenstande im Uebrigen mit unverkennbarer stilistischer Gewandtheit gewidmeten Behandlung zur Genüge ersichtlich ist, nicht besonders gut bestellt ist. Einen tiefer greifenden Unterschied, „welcher" — nach Overbeck — „selbst da besteht, wo die Aehnlichkeit mit unserem Briefe am meisten in die Augen zu springen scheint," habe ich aber nicht entdecken können. Unerheblich scheint mir die Differenz und dem Standpunkt des Arnobius, der, früher ein heftiger Gegner des Christenthums, unmittelbar nach seinem Uebertritt zum Christenthum seine Streitschrift (adv. nation. lib. VII) verfasste, entsprechend, wenn er den II, 69 vorgeführten heidnischen Einwand „Sed novellum nomen est nostrum et ante dies paucos religio est nata quam sequimur" mit der Ausführung (Cap. 70) widerlegt, dass auch alle römischen Culte einen bestimmten, zeitlich verschiedenen Anfang genommen, viele von ihnen also relativ neu seien; er schliesst dieselbe mit den Worten: „Quod cum ita se habeat, cum de novitate loquimini religionum nostrarum, vestrae vobis in mentem non veniunt, nec curatis inspicere, quando sint exorti dii vestri, quas origines habeant, quas causas, vel ex quibus proruperint emicuerintque radicibus?" Doch die Zeit scheint ihm in dieser Frage überhaupt keine Rolle zu spielen, im Grunde kann doch der Allmächtige, dessen Ver-

ehrung die Christen sich befleissigen, nicht etwas Neues genannt werden (Cap. 72): „ne causam tam longa prodere dissimulatione videamur, nisi molestum est, dicite, omnipotens et primus deus novella vobis videtur res esse, et qui eum venerantes colunt inauditas, incognitas, repentinas agitare atque inducere religiones? Estne illo antiquius quicquam, aut quod eum praecedat re, tempore, nomine, potest aliquid inveniri?“ — „Et quid, inquit,“ — so fährt er in der weiteren Ausführung jenes Einwands Cap. 74 fort — „est visum deo regi ac principi, ut ante horas, quemadmodum dicitur, paucalas sospitator ad vos Christus caeli ex arcibus mitteretur?“ — „Rationem aliquam fuisse dicetis,“ lässt er im Folgenden seinen heidnischen Gegner sagen und antwortet: „Ratio ergo et hic fuit, cur non nuper sed hodie sospitator nostri generis adveniret. Quaenam igitur ratio est? Non imus infitias nescire nos. Neque enim promptum est cuiquam dei mentem videre, aut quibus modis ordinaverit res suas.“ Nach Overbeck's Auffassung würde hier nun aber gerade der charakteristische Unterschied von unserem Briefe zu suchen sein, der nämlich, „dass Arnobius sich mit der Unerforschlichkeit der letzten Gründe aller Dinge schützt, sich aber wohl hütet, gerade auf die Unerforschlichkeit des christlichen oder des Erlösungsrathschlusses Gottes sich zu berufen.“ Dieser Unterschied jedoch ist, nach meiner Auffassung des Zusammenhanges bei Arnobius, überhaupt nicht vorhanden. In den Worten „neque enim promptum est cuiquam dei mentem videre“ haben wir nämlich, da es höchst zweifelhaft ist, dass Arnobius, als er sein Werk schrieb, die Schriften des Neuen Testaments selbst schon gelesen, unzweifelhaft eine von oftmaligem Hören herstammende Reminiscenz an das Wort des Apostels Paulus (ad Rom. 11, 34) τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου zu sehen, das ja gerade von der Unerforschlichkeit des göttlichen Erlösungsrathschlusses, von dem Reichthum an Hülfsmitteln, seinen Heilsplan durchzuführen, redet. Wir müssten, wenn Overbeck's Darlegung richtig wäre, geradezu auch Paulus jenen von ihm in Arnobius gefundenen Gedanken unterschieben. Aber dies wird doch im Ernst Nie-

mand wollen. Auch Arnobius eigene Worte widersprechen dem. Er **hat thatsächlich den Erlösungsrathschluss Gottes im Auge**, wenn er im 75. Cap. auf das „Cur tam sero emissus est sospitator?“ antwortet: „Potest ergo fieri, ut tum demum emiserit Christum deus omnipotens, deus solus, postquam gens hominum fractior et infirmior coepit nostra esse natura. Si quod hodie factum est, ante milia fieri potuisset annorum, fecisset istud rex summus, aut si post totidem milia id quod hodie factum est, debuisset impleri, nihil deum cogebat necessarias temporum non exspectare mensuras.“ Ja weit mehr noch rechtfertigen den späten Eintritt des Christenthums in die Welt die Schlussworte von Cap. 73: „Religio nostra nunc nata est: nunc enim missus advenit qui eam nobis ostenderet, qui in eius induceret veritatem, qui deus monstraret quid sit, qui ad eius nos cultum ab rebus opinabilibus avocaret.“ Da ist eine so genaue Wiedergabe der im 8. Capitel des Briefes an Diognetos ausgesprochenen (vergl., auch was den Ausdruck anlangt, jenes „qui deus monstraret quid sit“ mit *τί ποτ' ἐστὶ θεός*, sowie die Worte „qui ad eius nos cultum ab rebus opinabilibus avocaret,“ welche an *τοὺς κενοὺς καὶ ληρώδεις ἐκείνων λόγους* oder an die *πλάνη τῶν γοήτων* erinnern), **dass es mir durchaus wahrscheinlich ist, dass Arnobius**, so gut wie er den *Προτρεπτικός* des Clemens Alexandrinus ziemlich stark und flüchtig benutzte,[1]) **auch Stellen aus dem Briefe an Diognetos, in der ihm eignen, zumeist rhetorisch übertreibenden Weise, mitgehen hiess, wo sie ihm gerade behagten.** Auch seine Stellung zum Judenthum ist eine ganz gleiche wie die des Verfassers unseres Briefes, denn nicht bloss bleibt „in dem ganzen in Rede stehenden Abschnitte des Arnobius das A. T. ganz ausserhalb des Gesichtskreises,“ sondern — wie die Stelle III, 12 zeigt, wo Arnobius, die jüdischen und sadducäischen Fabeln betreffs der anthro-

1) Vergl. Dr. G. **Kettner**, Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius. Programm von Pforta, 1877. Nr. 199, II. S. 4—7.

pomorphistischen Vorstellungen von Gott verwerfend, von diesen sagt: „quae aut nihil ad nos atttinent nec ex aliqua portione quicquam habent commune nobiscum, aut si sunt, ut creditur, sociae, quaerendi sunt vobis altioris intellegentiae doctores, per quos possitis addiscere, quibus modis conveniat litterarum illarum nubes atque involucra relaxare“ (vergl. Oehler, Proleg. zu seiner Ausg. des Arnobius p. XIV und XVI) — er kennt das Alte Testament überhaupt gar nicht, und wenn Overbeck nichts darauf zu führen scheint, „dass Arnobius auch der Religion der Juden gegenüber die christliche als eine so durchaus neue den Heiden erscheinen liess, wie es unser Brief thut,“ so widersprechen dem, von der eben angeführten Stelle abgesehen, insbesondere die Darlegungen im VII. Buch, Cap. 1 ff., von denen schon Oehler (Proleg. p. XVII) richtig urtheilte: „Omnis (enim) illa disputatio, quam contra sacrificia instituit, ita est comparata, ut quaecunque in sacra ethnicorum tela iaculatur, eadem in ritus in Vetere Testamento praescriptos et librorum, qui ea praecipiant, auctoritatem adversarii facili negotio retorquere potuerint.“

Doch um mit der Frage nach dem Fehlen des Weissagungsbeweises zum Abschluss zu kommen, so hoffe ich durch die vorstehenden, hierauf bezüglichen Auseinandersetzungen nachgewiesen zu haben, dass das von Overbeck allen Apologeten des zweiten Jahrhunderts zugeschriebene gemeinsame, nothwendig übereinstimmende Verfahren in dieser Frage, wie auch in anderen, thatsächlich nicht vorhanden ist. Der Verfasser des Briefes an Diognetos nimmt — worauf ich schon vorher in anderem Zusammenhange hingewiesen — eine besondere Stellung ein, er zieht, was auch Hilgenfeld (a. a. O. S. 277) betont, eben nicht die von Overbeck behauptete gewöhnliche Heerstrasse der christlichen Apologetik, sondern vertritt in der berühmten, oben ausgehobenen Stelle des 8. Capitels die tiefsinnige Ansicht vom Christenthum, dass Gott seinen in der Vorzeit verborgenen Rathschluss in seinem Sohne enthüllt habe: *πάνθ' ἅμα* — sagt er — *παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ νοῆσαι ἃ τίς ἂν πώποτε προσε-*

δόκησεν ἡμῶν; — Dass diese Gedanken zur Erbauung gläubiger Christen „in einer christlichen Homilie ganz am Platze" wären, aber „für einen Heiden, so aller Stütze durch eine religiöse Autorität bar, wie sie in unserem Briefe hingestellt sind, ohne alle Beweiskraft, ja sehr verdächtig sein" würden, kann ich durchaus nicht zugeben, es müsste denn in der religiösen Entwickelung der Menschheit jeder originelle Gedanke für verdächtig erklärt werden. Auch mir erscheint jene geistvolle Anschauung unseres Verfassers von der unvermittelten Offenbarung Gottes, der in seinem Sohne Alles auf einmal der Welt zum Heile erschloss, mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 278) als „eine der Anfangszeit des Christenthums, seinem frischen Kampf mit den alten Religionen ganz entsprechende Grundansicht." Dass der Verfasser des Briefes noch in dem Stadium des erbitterten Kampfes steht, dass er die blutigen Greuel der Verfolgungen lebendig vor Augen hat, ist früher bereits gezeigt worden. Wie hätte ein Spätgeborener der nachconstantinischen Zeit die Christen noch *καινὸν τοῦτο γένος* nennen können? Dass der Verfasser das Alte Testament ganz wohl gekannt, haben wir ebenfalls vorher zu sehen Gelegenheit gehabt. Er hat aber nicht, wie Overbeck sich ausdrückt (S. 61) das Alte Testament „in seiner Construction der Religionsgeschichte der Menschheit rein vergessen," sondern, wozu sich ein christlicher Schriftsteller der nachconstantinischen Zeit, in Folge der veränderten Stellung und dogmatischen Geltung, welche die alttestamentlichen Schriften nunmehr in der christlichen Kirche gewonnen, niemals verstanden haben würde, durch jenes sein *πάνθ' ἅμα παρέσχεν ἡμῖν* den Weissagungsbeweis mit voller Absichtlichkeit ausgeschlossen. Wenn endlich Overbeck (S. 64) erst in der nachconstantinischen Kirche das Christenthum, wenigstens in der Dogmatik, als „so weit wie über das Heidenthum, so auch über das Judenthum gehoben und das Gefühl einer Gemeinsamkeit zwischen ihnen so weit erstorben" bezeichnet, „dass uns auch eine Unvorsichtigkeit, wie die unseres Briefes in seiner Behandlung des Judenthums begreiflich wird, zumal bei einer Betrachtung, die

so sehr bei Gemeinplätzen bleibt, wie die seine": so fragen wir — denn jede Fiction muss doch einen Sinn haben — mit Hilgenfeld: „Wer konnte zu dieser Zeit nur noch darauf kommen, zu Gunsten des herrschenden Christenthums gegen das zurückgesetzte Heidenthum und gegen das ohnmächtige Judenthum solch' ein Exercitium zu schreiben und dabei den gangbaren Weissagungsbeweis rein zu vergessen?"

(Fortsetzung folgt).

Servet's christologische Bestreiter.

Von

Lic. Th. Henri Tollin,

Prediger in Magdeburg.

Michael Servet's Denksystem ist christologisch, weil christocentrisch. Auch ist kein Werk Servet's so oft besprochen worden, wie die Restitutio Christianismi. Nach der Restitutio, insbesondere nach ihrer Christologie, bildete sich das geschichtliche Urtheil über den spanischen Antitrinitarier. Und doch repräsentirt sie nur die fünfte Phase in Servet's Denken: eine Phase, die sich aus der vorangegangenen erklärt.[1])

Unter den Kritikern und Darstellern der Christologie der Restitutio stehen Servet's Zeitgenossen obenan. Sie haben das vor den späteren voraus, dass sie den Commentar kannten zu den ihnen vorliegenden Werken, den Mann. Sie bleiben darin gegen die späteren zurück, dass ihr Urtheil erregter ist, parteiischer, weniger besonnen.

I. Calvin[2]) hält zwei Stunden vor Servet's Tode dem Spanier vor, er habe durch seine Lügen den Heiland grässlich verunstaltet,[3]) indem er abgeleugnet hätte, Christus sei in dem Fleisch, das er angezogen, uns ähnlich gewesen: das Band der brüderlichen Verbindung habe der Spanier hin-

1) Die ersten vier Lehrphasen sind in meinem „Lehrsystem" Michael Servet's. Gütersloh 1876, Bd. I behandelt: die fünfte in Bd. II. und III ebenda 1878.

2) Opp. ed. Amstd. IX. 510—597. — ed. Baum. VIII. Brunswig, 1870. p. 453—644.

3) admonui ...., Filium Dei sibi placare in animum induceret, quem foede suis commentis deformans, et negans in ea carne, quam induit, nobis similen, ademto fraternae conjunctionis vinculo, unicum redemptorem abnegaverat (ed. Baum p. 460.)

weggenommen und den einigen Versöhner damit abgethan, ein haereticus[1]) αὐτοκατάκριτος. Ruhiger verfährt Calvin's Darstellung in der Widerlegungsschrift[2]) nach dem Tode seines Widersachers. Calvin's Darstellung der Servetanischen Christologie ist folgende: „Zuerst heisst Christus Gottes Wort, bald ein ewiges, bald ein solches, das seinen Anfang nahm von der Erschaffung der Welt: weil nicht eher das Licht oder das Wort existirte, als bis die Welt geschaffen war. Und dieses Wort nennt Servet das substantielle Bildniss Gottes, weil es ein äusseres und sichtbares Angesicht gewesen sei, das aus drei neugeschaffenen Elementen bestand. Dazu lässt Servet Christum nicht in Wirklichkeit (re ipsa) geboren werden, sondern nur bildlich (figurative), weil in ihm (in eo) Gott wünschte einen zukünftigen[4]) Menschen zu erzeugen (futurum hominem geniturivit), indess er auf das Weib (mulierem expectans), aus der er zeugen könnte, wartete. Weil nun aber das Wort bei Servet der zukünftige Mensch ist, so heisst es, so oft es den heiligen Vätern in Mensohengestalt erscheint[5]) ein himmlischer oder göttlicher Leib, der des zukünftigen Menschen Person hypostatisch unterhält. Zuletzt behaupte Servet, dass der Sohn aus des Vaters Substanz so empfangen worden sei im Leibe der Jungfrau, dass des Wortes Wesen selbst übergegangen sei in's Fleisch; auch bestehe Christus nicht aus zwei verschiedenen Naturen, sondern sein Fleisch sei nicht weniger Gott und Gottheit, als das Wort.“ Hier will der Picarde den Aragonier nicht verstehen. Wenn das Gotteswort wirklich eine solche Nährkraft hat, dass der ganze Mensch, nicht sein Geist allein, davon lebt, und wenn

1) Calvin nennt den Servet Manichaeer, Catharer, Pelagianer, Novatianer, Libertiner u. ä.

2) Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate.

3) Gottes Wort, Gottes Bild, Gottes Angesicht: eine Beziehung, die Calvin entgangen ist.

4) Nach Servet giebt es keine Zukunft vor Gott. Die ideale Zeugung und die reale ist ein und derselbe Ewigkeitsmoment.

5) Die Gotteserscheinungen sind dem Servet Realitäten: Daher ihr Leib.

wirklich Christus, nicht sein Geist allein, sich es hat zur Speise gereichen lassen, Gottes Wort aufzunehmen und zu thun, so muss Gottes Wort selbst in Christi Fleisch und Blut übergegangen sein, gerade wie in seinen Geist und in seine Seele. Von den zwei Naturen aber, der Wort-Natur und der Fleisch-Natur redet Servet zu deutlich, um überhört zu werden: nur dass er sie freilich nicht fasst als wesentliche Gegensätze, sondern die wechselseitige Bezogenheit wie von Wort und Fleisch, so von Gott und Mensch immer ganz entschieden betont. „Kurz, sagt Calvin, Servet hält nicht das Wort als mit Fleisch bekleidet (carne vestitus[1]) sondern als in Fleisch verwandelt.[2]) Unterdessen lehrt Servet durcheinander (promiscue), bald dass Christus aus dem Samen des Wortes, bald aus der Substanz des Geistes erzeugt sei. Christi Leib aber sieht Servet nicht an, als einfach aus dem Samen Abraham's erzeugt, sondern als zusammengeweht (conflatum) theilweise aus jenen drei Elementen[3]), theilweise aus jenem substantiellen Angesicht Gottes, welches von Anfang sich den Vätern gezeigt hat. Christi Seele setzt Servet zusammen theils aus dem menschlichen, theils aus dem göttlichen Geist, bis durch die Auferstehung sein Geist substantiell erneuert wird. Ja auch dann noch heisst Christi Fleisch in die Gottheit absorbirt oder in Gott verwandelt wie die Gottheit schon vorher in die Natur des Fleisches übergegangen war.“ Ueber die erklärende Bedeutung von Christi Auferstehung für sein eigen Fleisch, Seele und Geist will Calvin sich die Augen nicht öffnen lassen, so deutlich auch jedem Schriftkundigen diese Bedeutung aus den neutestamentlichen Urkunden zu Tage tritt.

Indess, wenn auch Calvin in der Darstellung der Christologie Servet's es nicht bis zum Verständniss seines Geg-

1) Servet will damit den Doketismus vermeiden: Der Mensch ist ihm kein Rock.

2) Wie die Bibel.

3) Eine physiologische Hypothese, die sich an Zeitanschauungen anlehnt Calvin's physiologische Hypothesen aber weit übertrifft. S. meinen Aufsatz in Preyer's Physiologischen Abhandlungen 1876, VI: Die Entdeckung des Blutkreislaufes durch Michael Servet.

ners bringt, so ist doch Calvin's Darstellung eine derartige, dass daraus kein Unbefangener heute dem Servet den Vorwurf machen kann, als lästere er Christum.

Calvin aber gewinnt aus Servet's Lehre von Christo ein schlimmes Urtheil über Servet's Person.[1]) Er spricht von dieses Thieres Wuth, von der furchtbaren Verblendung des spanischen Hochmuths, von mehr als frechem Schimpf seines Widersachers; vom Spott, den er treibt; vom Rauch, den er macht; jener Fant, unter allen schmutzigen Ketzern der dreisteste; ein staunenswerthes Chaos von Gotteslästerungen; von dieses Menschen Vergangenheit, als wäre er aller Zeiten Schiedsrichter; von dem Wahnsinn, den Delirien, der Raserei, die ihn bald als Patripassianer kennzeichnen, bald als Sabellianer, dann als Manichäer, dann als Doketen, immer aber als einen höchst gefährlichen Antitrinitarier. Sehe er es doch darauf ab, ohne Scheu die heilige Majestät Christi in den Staub zu ziehen.

Wenn es denn so steht, sollte man glauben, Calvin würde es für genügend gehalten haben, nach der oben gegebenen Darstellung der Lehre Servet's und nach Hinrichtung seiner Person, den schlimmen Ketzer, den er verbrannt, dem ewigen Feuer zu überlassen. Aber nein, Calvin giebt sich mit dem Manne noch immer weitere Mühe. Er sucht ihn, den Todten, zu widerlegen. Darum betitelt er seine Schrift: Vertheidigung des orthodoxen Glaubens oder Widerlegung der Irrthümer Servet's. Calvins Widerlegung Servet's datirt ihren Anfang schon aus der Correspondenz: Gegen Servet's Behauptung, S o h n sei in der Bibel nur vom M e n s c h e n gebraucht, führt Calvin hier,[2]) wie einst in seiner Correspondenz mit Servet die „Sprüchwörter“ an. Jeder denkt an Sprüche 30, 4: „Wer fasset den Wind in seine Hände, wer bindet die Wasser in ein Kleid, wer hat alle Enden der Welt gestellet? Wie heisst er, und wie heisst sein Sohn? Weisst du das?“ Auf Grund von 1. Cor. 2, 8., Joh. 20, 28, Act. 20, 28 giebt Calvin zu,

1) ed. Baum l. l. p. 587 sq.
2) ed. Amstd. p. 150.

dass der Mensch Jesus Christus, der da gekreuzigt worden, Gottes Sohn sei;[1]) in dem Sinne, weil Christus die zweite Person der Gottheit, weil er der Gott sei, der das Fleisch angenommen, so sei er auch Gottes Sohn. Servet aber, wo er gesehen, dass Christus Gottes Sohn sei (Tu Christum fateris esse filium Dei), lasse keine andere Einheit zu, als durch Vermischung beider Naturen: eine Weise, wodurch doch beide Naturen aufgehoben würden (Tu illas miscendo utramque destruis). Bildest du dir doch ein, Gott habe sich im Fleische also geoffenbart, dass seine Gottheit das Fleisch selber sei und seine Menschheit selber Gott (cujus divinitas sit ipsa caro: cujus humanitas sit ipse Deus). Er, Calvin, hingegen zerreisse die Einheit nicht, wenn er vom Leibe die Seele unterscheide (quum a corpore animam distinguimus).[2]) Es war im Grunde dasselbe, was Calvin und die Reformirten alle gegen die Christologie der Lutheraner vorzubringen pflegten.[3])

Servet's Antwort ist plan. Die Stelle aus den Sprüchwörtern 30, 4 sei Allegorie, Schatten und Vorbild dessen, der da kommen soll. Sollte schon vorher etwas wirklich geboren sein in Gott, so müsste es etwas Unkörperliches sein. Es gäbe also zwei Söhne, einen körperlichen und einen unkörperlichen. In der Schrift würde nirgend die göttliche Natur Sohn genannt, ebenso wenig wie die menschliche Natur; sondern Sohn sei immer ein ganz bestimmter Mensch. Ich bitte dich um Himmelswillen, zeige mir eine Stelle, wo die Gottheit, die in Christo ist, Sohn genannt wird?[4]) Die Vorwürfe, Calvin mache drei Söhne u. dergl., übergehe ich.

Calvin blieb die Rückantwort nicht schuldig. Aller-

---

1) Gelegentlich der ersten der drei an ihn gerichteten Fragen Servet's An homo Iesus crucifixus sit filius Dei: et quae sit hujus filiationis ratio?

2) ed. Baum. VIII. p. 428 sq.

3) Wie Calvin's Gottheit Christi vermöge der Seeleneinigung mit dem Menschen Jesus zurückgreift nach Servet's erster Lehrstufe, darüber S. Lehrsystem I. Buch I. S. 73. u. a. w.

4) R. 484 sq.

dings habe er sich, sagt er, für Christi Gottessohnschaft vor der zeitlichen Geburt auf die Sprüche Salomonis berufen; aber ohne eine bestimmte Stelle zu nennen. Da habe nun Servet gedacht, Calvin meine, Sprüchwörter 30, 4. Weit gefehlt. Er meine Sprüchwörter 8.[1]) Das heisst doch, Servet dachte, Calvin meine eine Stelle, wo das Wort „Sohn" vorkommt. Weit gefehlt. Calvin meint eine Stelle, wo das Wort Sohn nicht vorkommt.[2]) Calvin bleibt dabei, Christus habe seinen Leib bloss allein von der Mutter (Christus autem a sola matre corpus habuit). Etwas Anderes als ein Leib ist das, von dem wir sagen, es sei von Gott gezeugt (Aliud est quam corpus, quod dicimus a Deo fuisse genitum). Auch sei Gott Vater genannt worden, lange ehe das Wort Fleisch ward. Vater sei Gott aber nur in Christo, daher müsse Christus Sohn gewesen sein, ehe das Wort Fleisch ward. Sonst fehlte der Gotteskindschaft der Heiligen des A. Bds. ihre eigentliche Substanz (hypostasis). Auch bedürfe er keiner Schriftstellen, welche den ungeborenen Christus „Sohn" nennen. Diese Sohnschaft folge ganz von selber aus dem Gegensatz. Ist Christus nach dem Fleisch, d. h. nach seiner Menschheit, David's Sohn und von jüdischem Stamm (Rom. 1, 3. 9, 5.), so muss Christus nach dem Geist, d. h. nach seiner Gottheit, Gottes Sohn und von göttlichem Stamm sein (Ex adverso colligo.[3]) Die Schriftlehre von der vorweltlichen Sohnschaft löste sich also auf in eine logische Induktion. Calvin wirft Servet seine vorgefassten Meinungen vor, die ihn verblenden. „Du leugnest nicht, dass Christus, ehe er Mensch ward,

---

1) l. l. p. 487 sq. — Dagegen p. 574 sagt Calvin wieder, locum adduxi ex Proverbiis, ubi Solomon nomen filii Dei ineffabile esse ait. — Er wusste selbst nicht, was er wollte!

2) Calvin citirt wieder den Vers nicht: wahrscheinlich hatte er v. 22—25. 30. im Sinn, wo aber das Wort: „Sohn" nicht steht. Auf diese Stelle geht er zurück. Institut. christ. II. 14, 8.

3) Ganz ähnlich hatte Servet 1531 De Trinit. erroribus geschrieben fol. 58[b]: Nam sicut non dicitur homo sine carne, ita non dicitur Deus sine spiritu Dei. — Et quia spiritus ejus erat totus Deus, denominatur ipse Deus: sicut a carne denominatur homo (Lehrsystem I. 84. 85.)

Gott war (Christum antequam homo fieret, Deum fuisse, ne tu quidem negas). Warum giebst du denn nicht zu, dass er damals ein Anderer war, als der Vater, da man doch immer das Wort, das bei Gott war, unterscheiden muss von Gott selbst?"[1]) Servet gab zu, dass Er ein anderer war, als Gott selbst, insofern unser Wort und unser Werk ein anderes ist, als unsere Person. Dem Pikarden genügte das nicht.

Calvin's Beleuchtung der Stellen aus Tertullian, Irenaeus, den Pseudo-Clementinen, Ignatius,[2]) auf die Servet sich berufen, würde uns tief hinein führen in die Patristik. Kenner der Kirchen- und Dogmen-Geschichte, welche zwischen dem Pikarden und dem Aragonier entscheiden sollen, werden sich bald überführen, dass auf Calvin's Seite mehr Kritik und chronologische Sicherheit, auf Servet's Seite mehr etymologisches Verständniss und dogmengeschichtlicher Takt zu finden ist. Auch ist es ja dem Calvin bei seiner Vertheidigung des orthodoxen Glaubens von der heiligen Dreieinigkeit wieder die ungeheuerlichen Irrthümer Michael Servet's, des Spaniers, ganz besonders um die juristisch-kirchen-politische Seite der Sache zu thun. Darum er denn auch gleich auf den Titel setzt, dass in der Schrift angezeigt werde, „wie die Häretiker durch das Recht des Schwertes gebändigt werden müssen, vornehmlich aber. dass über diesen so gottlosen Mann nach Recht und Verdienst die Todesstrafe verhängt wurde." Indess die Richtigkeit der juristischen Beweisführung hängt hier von der Richtigkeit der theologischen ab. Darum kommt Calvin. als fühlte er selber das Unzureichende seiner Widerlegung, stets von neuem[3]) auf die servetanische Logologie zurück. Und während er in den früheren Ausgaben seiner Institutiones theologicae nur beiläufig und ohne Namennennung Servet's Ansichten berücksichtigte, so liess er jetzt, wo Servet todt war, weder in den Predigten, noch in den

1) p. 488 sq.

2) ed. Baum p. 522—530. — 530—533. — 533—552.

3) l. l. p. 559—588. 594—598. al. Plus ample déclaration des erreurs abominables de Servet, faicte par Jean Calvin.

Commentaren, noch in den Institutionen[1]) eine Gelegenheit unbenutzt, den Servet mit Namen zurückzuweisen. Muss man auch jene Schmähsucht ernstlich beklagen, die jeden Sohn des XVI. Jahrhunderts, Calvin wie Servet, verzehrte, so ist doch die wachsende Sorge und Mühwaltung des Genfers anzuerkennen und sein aufrichtiges Streben nach einer allseitigen gerechten Würdigung seines Widersacher's.

II. Wie treu Calvin es mit dem Spanier meinte, trotz alledem, das erhellt recht aus dem Vergleich mit den Zeitgenossen. Melanchthon, der mehr die Philosophie und die Continuität der christologischen Tradition vertrat, lässt sich auch weitläufiger mit Servet ein in der letzten der von ihm selbst besorgten Ausgabe der Loci theologici.[2]) Servet's Erklärung vom Prolog des Evangelium Johannes nennt Melanchthon vorweg eine verbrecherische Verspottung; den Servet selber zeichnet er als einen schlauen und gottlosen Menschen. Und zum Beweis für beides berichtet Melanchthon, Servet passe die Erzählung des Johannes den Erfahrungen eines Architekten an: „Wie nämlich im Architekten der Plan seines zukünftigen Werkes (idea futuri operis) lebt, ohne darum Person zu sein, gerade so sei in Gott der Plan und Vorsatz gewesen (ideam et propositum), den er durch die Weltschöpfung und durch den auserwählten Lehrer Christus offenbaret habe. Im Prologe aber habe Johannes nur daran erinnern wollen, dass das Evangelium (λόγον) keine menschliche Erfindung, sondern der ewige Vorsatz Gottes sei (aeternum Dei propositum), den Lehrer Christus zu schicken und durch ihn Zeugnisse der Lehre zu geben: eine sykophantische Entstellung, sagt Melanchthon, des johanneischen Gedankens, die ja freilich durch die angemessene Heranziehung des menschlichen Beispiels den gottlosen Geistern schmeichelt und

1) ed. Amstd. T. IX. Instit. christ. wird Servet 24 Mal genannt; davon beschäftigen sich mit Servet's Christologie 15 Stellen: I, 13. 10, 22. 15, 5. II. 9, 3. 10, 1. caet. 14, 5—8. 16, 29—31. 17, 29. 30.

2) 1559. Abdruck Berlin 1856 p. 8 sq. „Von Gottes Sohn."

schon manchen grossen Bau in Trümmer gelegt hat.“[1])

Die angemessene Heranziehung des menschlichen Beispiels für die menschliche Auffassung göttlicher Dinge wird heute da, wo uns die Schrift nichts meldet, schwerlich jemand als Beweis verbrecherischen Spottes oder gar schlauer Gottlosigkeit kennzeichnen. Ueberdies sieht jeder, wie wenig die Servet-Schilderung der Loci, dem Servet der Restitutio Christianismi entspricht. Die Beschränkung des Logos auf einen blossen göttlichen Vorsatz und der Person Christi auf die blosse Würde eines göttlichen Lehrers erschöpft nicht einmal die Servetanische Logologie der ersten Phase.[2]) Der magister Germaniae war es aber, wenn er Servet schildern wollte, seinem wissenschaftlichen Rufe schuldig, sich nicht nach des Spaniers Tode bei dem Servet der ersten Phase zu beruhigen. Er durfte nicht 1559 einfach die Servet-Stelle aus den Locis von 1543 abschreiben, eine Stelle, die sich allein auf den Servet von 1528 bezog. Die Restitutio Christianismi, die Lebensarbeit eines 42jährigen Gelehrten, war nicht ein Werk, das man ignoriren konnte, wenn des 17jährigen Knaben Abhandlung schon „manchen grossen Bau in Trümmer gelegt hat.“ Und fiel es schwer oder unmöglich, sich die Restitutio im Druck zu beschaffen, so hatte der Wittenberger ja vor sich das ihm mit der Apologia ad Philippum Melanchthonem von Servet selber zugesandte Manuscript; zu geschweigen, dass er aus seines Genfer Freundes Defensio orthodoxae fidei, die 1554 erschienen war und die er lobend anerkannt, sich 1559 über die Logologie des Spaniers eines Besseren hätte belehren können.

So ist denn Melanchthon's Darstellung der Servetanischen Logologie, wie sie in der letzten, von ihm selbst

---

1) cf. Melanchthon und Servet. Berlin 1876 bei Mecklenburg, S. 186. — Ueber das saepe magnas ruinas traxit, könnte nur der einen genügenden Commentar liefern, dem die im XVI. und XVII. Jahrhundert so vielfach unterdrückten und ebenso oft verstümmelten Correspondenzen wieder in unversehrtem Stande vorlägen.

2) S. Lehrsystem Servet's. Bd. I, Buch I.

besorgten Ausgabe der Loci uns vorliegt, eine wenn nicht wissentliche, so doch höchst fahrlässige Entstellung der Wahrheit.[1])

III. Eine ganz andere Methode in der Widerlegung Servet's befolgt Melanchthon's ehemaliger Wittenberger College, Vorhalter[2]) und Vertheidiger, der Schotte Alexander Alesius. In seiner sehr selten gewordenen Schrift wider die furchtbaren Gotteslästerungen Servet's, welche 1554 bei Georg Hantzsch in Leipzig erschien,[3]) schildert er uns den Spanier als denjenigen, der es unternommen habe, der Menschheit einen grossen Dienst zu leisten, dadurch dass er Judenthum, Muhamedanismus und Christenthum zu versöhnen sucht. Alesius führt von Servet an fünf Bücher und zwei Dialoge von der Dreieinigkeit und andere fünf Bücher und dreissig Episteln und die Apologie gegen Melanchthon, also alle hauptsächlichen Theile der Restitutio.[4]) Alesius hat eine Riesenarbeit vor: der Reihe nach will er Servet's „gottlose Dogmen" im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes widerlegen. Darum beginnt seine erste Disputation mit dem ersten Buche von der Dreieinigkeit, unter Zuhülfenahme der Apologie gegen Philippus Melanchthon. Diese erste Disputation erschien 1554.[5])

[Nach Alex. Alesius beruht Servet's genannte Lehre auf vier Principien.

I. Princip: Das Wort Sohn im eigentlichen Sinne

1) Ueber seinen gegen Servet bewiesenen Charakter s. Melanchthon und Servet. S. 187 u. s. w.

2) Melanchthon liebte es unter des Alesius Namen das herauszugeben — tantum styli exercendi causa ludo — was er mit seinem eigenen Namen nicht decken mochte. Näheres über Alex. Alesius s. in Hase's Jahrbüchern für prot. Theologie 1877. S. 631—652.

3) Contra horrendas Serveti blasphemias, cum quarum Apologia ante annum rediit. Disputatio prima.

4) Den Titel nennt er nicht. Wahrscheinlich hat er nur das Manuscript benutzt, das von Servet nach und nach an Melanchthon übersandt war.

5) Diese Schrift, und überhaupt sein Verhältniss zu Servet wird nicht berührt in Herzog's Real-Encykl. I, 250.

steht für den Menschen als Sohn (acciptur pro homine filio); auch giebt es nicht Eine Stelle in der heiligen Schrift in welcher das Wort in einem anderen Sinne gebraucht würde als in dem: der Mensch als Sohn.

II. Princip: Das Wort Gottes, in der Weise wie es im Anfang war, leuchtend bei Gott, hatte oder reflektirte die Figur eines Menschen, und so oft es in eigenthümlicher Gestalt erschien, zeigte es an, dass der zukünftige Mensch schon in Gott ausgeprägt war, durch den Gott wirklich (vere) und substantiell könnte gesehen werden.

III. Princip: Sowohl wegen der persönlichen Aehnlichkeit zwischen Wort und Mensch, als wegen ihrer substantiellen Einheit hat man das Recht (rite) jenes Wort den Menschen und diesen Menschen das Wort zu nennen.

IV. Princip: Im N. T. ist uns der Glaube an Gott, über das hinaus was die Juden glaubten, vervollständigt worden durch den Zusatz: der Sohn Gottes.[1])

Wir müssen gestehen, des Alesius Darstellung der Servetanischen Christologie ist treu und sachgemäss, wenn auch keineswegs erschöpfend.

Die Widerlegung macht sich Alesius leicht. Er beruft sich auf das Nicaenum und citirt zunächst die Stellen, in welchen die ältesten Kirchenväter „die nicänische Auslegung des Apostolicum bringen“ und geht dann, Servets Auslegung zurückweisend, auf dessen Gewährsmänner Pseudo-Ignatius, Irenaeus und Tertullian ein. In einem Gebete zum Schutze der Kirche wider die Gaukeleien des Teufels wird schliesslich dem lieben Gott vorerzählt, was doch Servet, Paulus von Samosasa, Noetus, Artemon, Theodotus — in dieser Reihenfolge — für ein schreckliches Ende genommen haben ....]

Der Schriftbeweis fehlt[2]) wie bei Melanchthon.

---

1) fides ultra Iudaeos est nobis aucta, additamentum accipiens: Filium Dei.

2) Nach Beumann: Catalogus Bibliothec. Universit. Francof. soll es III Disputationes Alesii gegeben haben. Bis jetzt habe ich D. II und III nirgend gefunden.

Die Zeitgenossen haben den Spanier nicht verstanden. Dessen ungeachtet, wenn Servet's Werk vernichtet worden wäre, würden wir aus den Darstellungen seiner zeitgenössischen Confutatoren uns über die Lehre der Restitutio ein besseres Bild machen können, als über verschiedene alte Häresieen, z. B. den Samosatenismus,[1]) aus den Schilderungen etwa des Eusebius, Epiphanius und Gregor von Neo-Caesarea.

IV. Zu den zeitgenössischen Bestreitern Servet's können wir nicht rechnen den Italiener Hieronymus Zanchi[2]), ob er gleich schon 1516 zu Alzano unweit Bergamo geboren war. Denn wie seine theologischen Episteln, die bei den Polen kräftigst für die Trinitätslehre streiten, nicht frühere Daten aufweisen als die sechziger Jahre:[3]) so tritt er überhaupt erst in reformatorische Aemter im Todesjahre Servet's [als Professor der heiligen Schriften an Hedio's Stelle zu Strassburg] und seine hier einschlagenden Werke datiren erst von 1572[4]) und 1577.[5]) Da er aber selber in den Verdacht des Antitrinitarismus gekommen ist[6]) und seine Schriften die Genfer und Heidelberger Kreise noch bis ins folgende Jahrhundert hinein beherrschen, so will ich hier zusammenstellen, wie er sich über Servet's christologischen Standpunkt auslässt.

Wie Zanchi auf Servet den Antitrinitarismus seiner italienischen Landsleute zurückführt;[7]) so spielen bei ihm überhaupt die Servetaner unter den Ketzern eine Hauptrolle.

„Zu den Vaterleidern (Patripassianis), sagt Zanchi,[8]) werden gezählet Paulus von Samosata, Photinus, Servet.

1) cf. Melanchthon und Servet, S. 139, al.

2) † 19. Nov. 1590 zu Heidelberg.

3) Opp. ed. Genev. 1619. T. VIII. P. I. — Zu P. II. sind auch Briefe aus 1558, aber sie haben keinen Bezug auf unseren Gegenstand.

4) de tribus Elohim. Francf. 1572.

5) De natura Dei L. V. Heidelb. 1577.

6) Bock: Histor. Antitrinitar. II. 426. 563. — cf M'Crie. Hist. of ref. in Italy. II ed. p. 417.

7) Trechsel II. 42. No. 3.

8) de uno vero Deo. L. I.

Denn diese sagen, dass der Vater sei der wahre und ewige Gott, ja Gott selbst, der wahrhaftige; der Sohn hingegen oder der Logos sei vor seiner Fleischwerdung kein für sich bestehendes Ding, sondern eine Idee, eine Vorstellung und ein Wort Gottes, und dass er dann erst angefangen habe ein für sich bestehendes Ding und ein eigentlicher Sohn Gottes zu sein, als er, im Leibe der Jungfrau empfangen und Mensch geworden sei. Und gerade so sei der heilige Geist kein für sich bestehendes Ding, sondern die Gotteskraft, mit welcher Gott in seinen Heiligen wirkt und sie regiert. Und insofern wollen sie weder vom Sohne noch vom heiligen Geisste, dass sie in Wahrheit Gott seien" (T. I. p. 3). Nach dieser (ausschliesslich der daraus gezogenen Consequenz) richtigen Darstellung der Servet'schen Lehre, setzt Zanchi philosophisch die Bedeutung von Hypostasis und persona auseinander und fährt dann fort: „Deshalb geisselt Valla mit Unrecht den Boëthius, dass er in dem Buch von der Dreieinigkeit Person definitirt habe als der unveränderlichen Natur untheilbare Substanz. Denn sonst hätte ja auch Servet recht, der doch ebenso unerfahren als gottlos, ein Narr wie er ist, diese Fassung der Person verlacht, als hätte sie keine Anwendung auf die göttlichen Dinge, da ja dieser Ausdruck, sagt er, nicht die Substanz bedeutet, sondern die Eigenschaft, den Zustand oder den Unterschied des Amts, wie man sagt: „Eine andere Person spielt der Sklave, eine andere der Herr." Das klingt gerade so, als ob aus dem Grunde, weil Person häufig diese Eigenschaften und Aemter bezeichnet, es darum niemals die Substanzen selbst bezeichnen könnte, nämlich die Menschen selbst (p. 12). — Der Italiener treibt hier Sophistik. Dass Person die Menschen selbst bezeichnet, hat Servet nie geleugnet; dass es aber die Gottheiten selbst bezeichnet, leugnet er. Und auch auf seiner letzten Lehrstufe, wo Servet zugiebt, dass das Wort Person sei, insofern es nämlich die Person des Gottmenschen darstellt, hält er am altklassischen Gegensatz zwischen Person und Sache fest, und stellt in diesem Sinne dem idealen Worte den weltgeschichtlich realen Menschen Jesus gegenüber.

Auf Servet's Meinung über den Logos, als welche des Samosateners Meinung weiter ausbilde, geht Zanchi genauer ein. „Glaubte doch Servet, nach Zanchi, dass Christus darum bloss das Wort genannt werde, weil, vor seiner Geburt aus der Jungfrau, nichts in Realität Existirendes da war; sondern nur eine Idee im Geiste Gottes oder ein Gedanke und Beschluss Gottes, dahin, dass er diesen Menschen zu bestimmter Zeit sündlos schaffen, ihn mit aller Gnade und Wahrheit und so mit der Fülle seiner Gottheit ausfüllen, ihn über alle anderen Geschöpfe erhöhen und ihn hinstellen wolle zum Heiland der Welt. Denn gerade wie unser Wort, sowohl das im Geiste als das ausgesprochene, nichts für sich Bestehendes ist: gerade so urtheilte, sagt Zanchi, Servet, dass Christus, so lange er noch nicht Mensch war, sondern nur Wort, nichts für sich Bestehendes gewesen sei, sondern nur die blosse Idee im Geiste Gottes des Vaters über den zukünftigen Christus. Wie irrthümlich aber, sagt Zanchi, diese Servetanische Meinung sei, haben wir oben ausführlich gezeigt. Und deshalb weisen wir die Meinung des Samosateners und des Servet als eine thörichte und gotteslästerliche zurück (p. 265). Zanchi vergisst hier, dem Leser mitzutheilen, was dem Servet das Wörtlein Nur vor Idee Gottes galt, und dass Servet wohl eine ganze sinnlich-reale, aber darum vergängliche, schattenhafte Welt für eine solche ideal ausgefüllte ewige Gottes-Idee hingegeben hätte.

Doch hören wir Zanchi weiter. Den Spruch: „Und das Wort war bei Gott" deutet der Samosatener und Servet auf folgende Weise: Es war bei Gott: denn, da jenes Wort nichts anderes war, als die Idee und der Rathschluss Gottes, Christum zu schaffen und ihn darzustellen zum Heiland der Welt, dieser Rathschluss aber ewig ist (decretum autem hoc aeternum est): so war dieses Wort oder dieser Rathschluss immerdar im Geiste Gottes. Doch haben wir des Samosatener's Meinung widerlegt und gezeigt, dass der Logos eine substantielle und wahrhaftige Person sei. Darum fällt jene erste Auslegung in Trümmer (p. 274). Streng genommen entspricht diese Darstellung Zanchi's nur den frühe-

ren Lehrphasen Servet's,[1]) nicht aber der letzten, die uns in der Restitutio vorliegt. Denn in dieser wird schon vor der Schöpfung das Logos-Gebilde als ein göttliches Objekt von dem göttlichen Subjekt unterschieden.

„Mögen daher, fährt Zanchi fort, die Arianer, Sabellianer, Servetaner und Tritheiten sagen was sie wollen; verheimlichen lässt sich nicht, was so klar vorliegt in allen ihren Büchern: dass nämlich diese Dogmen von Gott dem Vater, Gott dem Sohne und Gott dem heiligen Geiste, die doch ein und derselbe Jehovah sind, nicht darum von ihnen verleugnet und befeindet werden, weil sie etwa nicht offen in den heiligen Schriften dargelegt sind, sondern weil jene gemeint haben, dass sie kraftlos seien. Leugnen sie damit nicht ganz deutlich Gottes eigene Kraft?" (p. 374.) Nach Zanchi hätten also alle jene „Christusfeinde" nichts anderes gethan, als dass sie mit der 1521. Ausgabe des Schriftbeweises von Melanchthon[2]) jene Dogmen als loci non salutares behandelt hätten. Statt dessen stellte der wirkliche Servet es sich zur Aufgabe, gerade dieser Dogmen ethische Kraft und Tiefe, ihre religiöse Wärme und philosophische Erhabenheit aus der Bibel darzuthun.

Aber noch eine zweite Ursache jeder Häresie, insbesondere der Christologie Servet's führt Zanchi an: nämlich die Unkenntniss und Verachtung aller wahren und soliden Philosophie und der guten und freien Künste. „Sicherlich, sagt Zanchi, wenn die Servetaner der Philosophie kundig gewesen wären, so würden sie nicht geschrieben haben, dass der Logos und der heilige Geist in Gott immer gewesen seien nicht als Substanzen oder Personen, sondern als Tugend und Vollkräfte, deren Gott sich bedient hätte gleich als wären es Hände zur Erschaffung aller Dinge. Denn indem sie leugnen, dass es Substanzen sind und sagen, dass es Tugenden seien und Mächte und Vollkräfte Gottes, wozu anders machen sie da den Logos und den heiligen Geist als zu Accidenzen in Gott? Wohin läuft

1) S. Lehrsystem Servet's Bd. I.

2) S. Melanchthon und Servet, Cap. I, z. B. S. 18ff.

dies aber anders aus als in die Behauptung, dass Gott nicht mehr Gott ist? Denn die wahre Philosophie lehrt, dass es in Gott keine Accidenzen geben könne, sondern dass Er die allereinfachste und vollkommenste Substanz sei" (p. 376). Wenn ein Mann wie Jeronimo Zanchi, der nie etwas entdeckt noch erfunden hat, den Servet schulmeistert, als wüsste er nichts von den hohen Künsten, so brauchte man auf einen so drolligen Einfall nicht zu antworten. Der Entdecker des Blutumlaufs und Erfinder der vergleichenden Erdkunde konnte ruhig abwarten, wen die Geschichte für den grössten Scholastiker Spaniens erklären würde. Dagegen war es Zanchi nicht zu verdenken, dass er bei dem hergebrachten Gottesbegriff stehen blieb, da er ja keine Freiheit des Menschen kennt. Für jeden, der, wie Servet, Ernst macht mit der menschlichen Freiheit, muss es in Gott Dinge geben, die nicht schon an und für sich in seiner Natur liegen, sondern zu denen er sich erst bestimmt angesichts der Freiheit der Welt, resp. der freien That des Menschen. Darum wird auch für jeden Anhänger der vollen Freiheit Gottes neben der beschränkten Freiheit des Menschen geredet werden müssen vom Accidenz, in Gemässheit der beiden Servetanischen Axiome: Quod naturae accidit, dispositio est, und Dei accidentalia magis substantialia sunt quam nostrae quidditates. Auch ist Tugend nicht weniger als Substanz.

Indess Zanchi kann sich von Servet nicht trennen. Wo er von der Gottheit Christi handelt, führt er Servet an, wie der sie versteht. Drei Servet-Stellen erscheinen da Zanchi besonders wichtig: 1) weil die göttliche Natur Christi von den Geheimnissen des Worts abhängt, so behaupten wir auf einfachere Weise, dass Gott dem Menschen die Fülle der Gottheit mittheilen und ihm damit schenken könne die Gottheit, die Majestät, die Gewalt und seine ganze Herrlichkeit; 2) Auf viel kräftigere und weit erhabenere Weise ist Christus des Thomas und unser aller Herr und Gott geworden; 3) Den Satz aber, dass Christus wahrer Gott sei durch Mittheilung der wahren Gottheit und des göttlichen Wesens, erklärt Servet schlau und listig

doch fast unverständlich dahin, dass der Logos ehe er Fleisch wurde, nichts für sich Bestehendes war; sondern der Mensch Jesus sei im Leibe der Jungfrau durch Kraft des heiligen Geistes aus dem Logos, dem Worte oder Ausspruch Gottes, gleich wie aus göttlichem Samen gezeugt und aus dem Fleische der Jungfrau, als der Materie, empfangen, dergestalt, dass dies Fleisch vergottet (in Dei tatem absorpta et conversa) worden ist, und zwar durch die Kraft der wunderbaren Einigung des Gottessamens, d. h. des Wortes mit dem Fleisch der Maria, wie geschrieben steht:‹ Das Wort ward Fleisch Joh. 1, 14. Und so sei er als Gott geboren worden (natum esse Deum), und in diesem Sinne sagt er bisweilen, Christus sei schon von Natur Gott (Christum esse natura Deum), insofern er nämlich aus der Maria als Gott geboren sei; besser er sei ein göttlicher Mensch (homo divinus), wie er in Wirklichkeit meinte und lehrte. Im selben Sinne sagt er, Christus sei erzeugt worden aus der Substanz Gottes des Vaters (genitum de substantia Dei patris) insofern nämlich sein Fleisch, mehr noch als aus dem Fleische der Jungfrau, aus dem Worte Gottes gleich als aus väterlichem Samen empfangen worden sei. Kurz, obwohl Servet Christum nennt Gott von Natur und ihn ausgiebt als aus der Substanz Gottes erzeugt, so ist ihm Christus dennoch nichts als ein blosser göttlicher Mensch, voll von Gottheit und von Gaben Gottes, nicht von Natur, sondern aus Gnade und durch Vorrecht (non per naturam sed per gratiam et privilegium). Der Beweis wird wieder, wie bei allen Confutatoren, aus Servet's erstem Buche von der Dreieinigkeit geführt. Das ist, fährt Zanchi fort, jene Gottheits-Mittheilung beim gotteslästerlichen Servet. Diese neue Gotteslästerung wird dann widerlegt. „Denn, sagt Zanchi, wenn die Menschheit Christi, welche unter dem Namen Fleisch verstanden wird, wirklich, wie Servet will, übergeht in die Gottheit, so wird also das Geschöpf Schöpfer sein (creatura erit creator). Demnächst werden zwei Götter sein, der Vater und der Sohn; ein ewiger Gott und ein zeitlicher Gott. Drittens sagt die Schrift nicht: das Fleisch sei vergottet worden, noch auch

die Gottheit sei „verfleischt" worden; sondern sie sagt: Gott sei geoffenbaret im Fleisch 1. Tim. 3, 16 und der Sohn Gottes sei in's Fleisch gekommen 1. Joh. 4, 2; auch er habe gelitten im Fleisch 1. Pe. 4, 1 und sei geboren worden aus David's Samen nach dem Fleisch Rom. 1, 3. Das Fleisch wird also nicht vergottet. Schliesslich kann auch Christus nach Servet's Lehre nicht ein wahrhaftiger und natürlicher Gott sein, obgleich, dem Wortlaut nach, Servet das zu lehren vorgiebt" (p. 451). Auch hier wieder ist Zanchi's Darstellung der Servetanischen Christologie im Wesentlichen zutreffend: nur dass die daraus gezogenen Consequenzen theils aus Missverständniss der Bibellehre hervorgehen, theils aus der falschen Voraussetzung, als nehme Servet in den beibehaltenen Formeln den Sinn der Kirchenlehre an.

Wie sehr Servet es dem Paduaner[1]) Doktor der Theologie angethan, erhellt aus dem Umstande, dass er ihn im Hauptstück von der heiligen Schrift[2]), im Hauptstück von der Fleischwerdung,[3]) ja überall da, wo er Exegese treibt, gern berücksichtigt. So bemerkt Zanchi zu Philip. 2, 6: „In diesen wenigen Worten (ἐν μορφῇ ϑεοῦ ὑπάρχων) werden alle Häresieen widerlegt, die unter Eingeben des Satanas in verschiedenen Jahrhunderten gegen die ewige Person des Sohnes Gottes aufgestanden sind, insbesondere die Servet's, welcher sagte, der Logos sei nicht ein wirklich subsistirendes Ding gewesen, sondern nur ein Rathschluss in dem Geiste Gottes, in dem Sinne, dass dieser Mensch geschaffen und mit Gottheit ausgefüllt werden soll. Allein, wenn er nicht ein wirklich subsistirendes Ding war, wie kommt es dann, dass er, in göttlicher Gestalt seiend, die Knechtsgestalt angenommen hat? Nicht sagt der Apostel, er sei geschaffen worden in Knechtsgestalt, sondern: „der, welcher in göttlicher Gestalt existirte, der habe angenommen die Gestalt des Knechts." Deshalb heisst es im Hebräerbrief

1) Ueber die Rolle die in Padua Servet's Restitutio spielte, s. die Entdeckung des Blutkreislaufes. Jena 1876.

2) Opp. Tom VIII. p. 420.

3) l. l. p. 18.

2, 16: „er nimmt den Samen Abraham's an sich.“[1]) Natürlich verschweigt Zanchi wieder, dass auf seiner letzten Lehrstufe Servet weitläufig auseinandersetzt, wie Christus bei Gott vor Grundlegung der Welt in göttlicher Gestalt vorhanden war, und wie in dieser Urgestalt des Menschen und der Welt alles sich concentrirte, wiederspiegelte und rekapitulirte, was in der sichtbaren Welt einen dauernden Werth hat vor Gott.

Dennoch, obwohl die Consequenzen des Philosophen unter den Confutatoren Servet's durchweg irrige sind, so müssen wir gestehen, dass man aus Zanchi die Lehre des Spaniers besser kennen lernen kann, als aus Calvin, Melanchthon oder Alesius. Er von allen Widersachern Servet's kommt dem wirklichen Gedanken des romanischen Antitrinariers am nächsten.

V. Calvin stiess 1554 die Klage aus: „Möchten doch Servet's Irrthümer begraben sein.“[2]) In den Augen der Jünger Zwingli's und Calvin's waren sie begraben. Theodore de Bèze 1554 hat in seiner Verheidigung des bürgerlichen Strafrechts gegen die Ketzer,[3]) für Servet nur noch Schimpf und Hohn. Mehr als einmal hatte Servet behauptet, die Christen überträfen alle Andern darin, dass sie glauben, Jesus Christus sei Gottes Sohn, Herr und Richter der Welt, und in diesem Glauben stimmen, sagt Servet, die Christen aller Arten und Zeiten überein als in ihrem gemeinsamen Eingang zum Himmelreich. Solche Behauptungen sind dem Beza Ungeheuerlichkeiten (portenta vestra), Stimmen der Teufel (diabolicae voces); und gesteht er, nicht recht zu wissen, ob seit Anfang der Verkündigung des Evangelii je etwas Schrecklicheres und Abscheulicheres (magis horrendum et execrandum) erhört worden sei (p. 42). In Beza's Leben Calvin's erscheint der spanische Antitrinitarier nicht so sehr als gottloser Ketzer und Sektirer, sondern vielmehr als ein Ungeheuer, das aus

1) Opp. Tom. VI, p. 96.

2) Utinam sepulti essent Serveti errores (Refutatio error. M. Serveti ed. Baum p. 461).

3) De haeriticis a civili magistratu puniendis. Genv. 8°.

blosser Gottlosigkeit und schrecklichen Gotteslästerungen zusammengeweht sei.[1]) Diese Anschauung ging auch in die dem Beza gemeinhin zugeschriebene Histoire ecclésiastique über, in welcher der Spanier erscheint als ce malheureux monstre, niant entre autres blasphèmes la saincte Trinité et l'Eternité du fils de Dieu.[2])

Nicht besser geht's bei Bullinger. Ihm erscheint der spanische Christologe als der vorzüglichste Erneuerer der Arianischen Ketzerei (praecipuus Arianae haeresis instaurator) und sagt er, man sollte ihn lieber Perdetus, Perditor oder Perditus nennen. Die Restitutio wird geschildert als der Canal, um den Schmutz aller Art von Gottlosigkeit und Abscheulichkeit (omnes impietatis et abominationum sordes), den er theils durch Einflüsterung des Teufels in der Phantasie seines eigenen Hirn's gesammelt, theils bei den Türken und Juden eingesoffen hatte (imbiberat), gegen die orthodoxe Lehre des christlichen Glaubens über das christliche Volk auszuschütten (effundere). Habe er doch nicht bloss geleugnet, dass Jesus Christus der ewige und wahrhaftige Sohn Gottes sei; nein, obenein das allerheiligste Geheimniss der anbetungswürdigen Dreieinigkeit zugleich mit der Taufe und andern frommen Uebungen der Christenheit, soviel an ihm war, mit Schande überhäuft, zerschnitten, bespeit und in den Staub getreten. Kurz der unglückliche, unsaubere und gottlose Besudeler der himmlischen Majestät (infelix et impurus atque impius divinae majestatis prophanator) der gottlose und abscheuliche Niedertreter alles Heiligen (impius et execrabilis omnium sacrorum conculcator) ist eines Studiums seiner Gedanken oder Prüfung seiner Lehren nicht werth, sondern, da er sich als unverbesserlich erwies, allein würdig des Todes in den Flammen.[3])

---

1) non tam ut de sectario quodam, quam ut de monstro ex mera impietate horrendisque blasphemiis conflato (Calvini Commentarii in N. T. ed. Tholuck. Berl. 1838 p. XII und XXXI).

2) ed. 1580 T. I, p. 14 ad a. 1533.

3) Praefat. zu Ministrorum Tigurinae ecclesiae, ad Confutationem. D. Jacobi Andreae, Apologia. 1575. Tigur. 8°.

Noch leichter macht es sich Bullinger's Zürcher Pathenkind, der Streittheologe Professor Josias Simler in dem Werk „über die alten lateinischen Schriften von der Einheit der Person und von den beiden Naturen unseres Herrn Jesu Christi.“[1]) Hat Servet Recht oder Unrecht, dachte er so oder anders? Darauf kommt es nicht an. Er ist Arianer. Denn als Arianer ist er hingerichtet. Und „alle welche seinen Tod beklagen, theilen entweder geradezu seinen Irrthum, oder werden doch nicht von dem ernsten und feurigen Eifer für die gesunde Lehre getrieben, der sich geziemt.[2])

Das war der Fortschritt. Im ersten Drittel des XVI. Jahrhunderts die Berthold Haller, Ambrosius Blaurer Symon Grynaeus, Geryon Sayler verurtheilten Servet unter dem naiven Eingeständniss, seine Werke, ach! die hätten sie nie gelesen. Die Theodor Beza, Heinrich Bullinger, Josias Simler haben ihn auch nicht gelesen, aber sie halten nicht für nöthig, das erst noch zu sagen. Er ist als Arianer hingerichtet. Also ist seine Lehre die ärgste Lästerung.

VI. Indess so wenig wir auch über Servet's Lehre von Servet's zeitgenössischen Widersachern erfahren, weniger bieten uns noch Servet's Freunde und Gesinnungsgenossen. Will man, falls seine Schriften verloren gegangen wären, irgend etwas Sicheres über Servet's Leben oder Lehre, insbesondere über seine Christologie erfahren, so muss man bei seinen Feinden fragen. Wir würden das charakteristisch nennen, wenn nicht auch vorher der Kirche Feuer und Schwert dafür gesorgt hätte, dass es den meisten Ketzern also ergeht. Ketzerwerke verschwinden, weil sie der Kirche Gefahr drohen, mindestens als unzeitgemäss. Sind sie selten, so ist das noch ein Vorzug. Aber ihre Parteigänger können sie nicht halten. Denn was sich vom grossen Leibe der Kirche trennt, zerfällt und löst sich auf.

---

1) Figuri 1571.

2) non serio et ardenti studio sanae doctrinae teneantur. Vergl. Füsslin: Beitr. zur K. R. Gesch. der Schweiz V. 432 ff.

Die wenigen unter Servet's zeitgenössischen Anhängern, die ihn verstanden, fühlten das Damoklesschwert und schwiegen, oder wurden durch Schwert und Feuer selber zum Schweigen gebracht. Nicht von Einem Freunde Servet's — und er zählte viele Gelehrte zu seinen Freunden — liegt ein Entwurf seines System's oder eine Skizze seines Lebens vor. Die zu früh gepflückte Frucht musste jedem den Tod bringen, der davon ass. Die Schildhalter des Spaniers, die sich laut äusserten, streifen kaum sein Leben, im Interesse der juristischen Frage, ob man Ketzer hinrichten dürfe, So Camillus Renatus, Alphons Lyncurius, Minus Celsus, Valentin Tiziano, Hieronymus Bolsec. Oder sie streifen sein System, um ihre eigene Weisheit zu empfehlen. So Petrucci, Guillaume Postell, David Joris und die beiden Socine. Von Servet's Christologie ist kaum noch andeutungsweise jener Gedanke verewigt, der verstanden, oder missverstanden ihrem ersten Denken den Anstoss gab. Oder aber sie missbilligen ausdrücklich seine Lehre, ohne sie für todeswürdig zu halten. Wären wir heute auf ihre Berichte beschränkt, Servet wäre eine mythische Figur geworden, etwa wie Manes oder Ebion.[1])

VII. Das hochorthodoxe XVII. Jahrhundert geht einen Schritt weiter, indem es den Namen Servet's ausstreicht aus der Weltgeschichte. Die französische Nationalsynode der reformirten Kirchen Frankreichs, gehalten zu Maixent, den 26. Mai 1609, hat die berühmte Confession de foy von 1561 Artikel für Artikel durchgenommen. Nun handelt Artikel 14 von der Person Christi. Der Artikel wird 1561 so geschlossen: „Darum verabscheuen wir alle Ketzereien, die in alten Zeiten die Kirche beunruhigt haben, insbesondere aber die teuflischen Erfindungen Servet's, welcher dem Herrn Jesus eine phantastische Gottheit zuschreibt, insofern er von ihm sagt, Er sei das Ideal und der Vorstand aller Dinge (idée et patron de toutes choses) und ihn nennt Gottes persönlichen oder figürlichen Sohn (fils personnel et figuratif de Dieu) und

1) Ueber Servet's Partei Näheres anderswo.

schliesslich ihm einen Leib schmiedet aus drei unerschaffenen Elementen (lui forge un corps de trois élémens incréés), und auf diese Weise alle beiden Naturen misshandelt und zerstört (messe et destruit toutes les deux natures)."[1]) Bei Gelegenheit dieses Artikels werden nun die Provinzen in der Nationalsynode von 1609 ermahnt, den Eid zu leisten, und sich zu äussern (adviser), ob es frommt (s'il est expédient), die Erwähnung und die besondere Aufzählung der Ketzereien Servet's nicht lieber auszulassen (oster) und sich zu begnügen mit einer allgemeinen Verabscheuung seiner Irrthümer, in Anbetracht, dass sie nunmehr begraben zu sein scheinen.[2]) Und der Provinz Burgund wurde aufgegeben, sich darüber in Verbindung zu setzen mit den Pastoren und Professoren von Genf. Nachdem nun das Glaubensbekenntniss aufmerksam vorgelesen worden war Wort für Wort, wurde einmüthig (der Vorschlag)[3]) angenommen und gutgeheissen (ratifiée) und haben alle Deputirten versprochen und geschworen, vor Gott, sowohl in ihrem Namen als in dem der Provinzen, die sie geschickt haben, so zu lehren und so unumstösslich daran festzuhalten.[4]) Aehnlich ging's in den Niederlanden.

Denn nicht viel anders als ein Vergessen war die Behandlung in dem Buche, welches Servet's Bild in den Flammen vorne anstellt (addita Michaelis Serveti effigies ejusque haeresis) und seine Ketzerei ausführlich behandeln will, in dem Spiegel des Wiedertäufer-Wahn's.[5]) Der Verfasser rühmt sich aus langjährigem Umgang mit den Schülern dieser Ketzer selber ihre Lehre geschöpft zu haben. Aber

---

1) Collectio Confessionum Reformat. ed. Niemeyer. Lips. 1840. p. 318.

2) attendu qu'elles (les erreurs de Servet) semblent a present ensevelies.

3) Das Eingeklammerte fehlt, ergänzt sich aber von selbst: denn die confession de foy brauchte nicht erst angenommen zu werden: sie war es schon 1559.

4) M. S. Gallica Berolin. fol. 122. p. 207. cf. fol. 141. Observations sur la lecture de la Confession de foy.

5) Speculum anabaptistici furoris. Ex typogr. Henrici ab Haestens Lugd. Batav. 1608.

in Bausch und Bogen ist ihm aller Anabaptisten Lehre nichts als Lüge und Rauch. Was er über Servet's Lehre zusammenstellt, ist durchaus unzuverlässig. Seine Stelle weist er ihm an vor Arius dem Presbyter von Alexandrien und vor dem Lügenpropheten 'Mahomet, aber hinter dem David Joris. Und wie der protestantische Täuferspiegel, so dienen auch die katholischen Werke von Florimond de Remon,[1] Varillas[2] u. ä. nur dazu, die Finsterniss in der camera obscura zu vermehren. Einige schwache Lichtschimmer finden sich bei Chr. Sand[3] und J. J. Hottinger.[4]

Nicht besser ergeht es dem Forscher für Servet's Christologie mit den sonst in der Servet-Literatur Epoche machenden Werken von Wotton und De la Roche.

William Wotton,[5] Kaplan des Earl von Nottingham, ist der erste, welcher auf die Bedeutung Servet's für die Physiologie aufmerksam gemacht hat und die Stelle über die Entdeckung des Blutkreislaufs aushebt.[6] Doch gesteht er klug, er wisse weder wo in der Restitutio die Stelle sich finde, noch bei welchem Anlass Servet jene für den Blutkreislauf so wichtigen Aeusserungen fälle.[7] 'I know not, having never seen the book.[8] Servet findet bei Wotton eine Stelle nur im Capitel vom Blutkreislauf (Cap. 18), keine aber im Capitel von der Theologie. Vielmehr

---

1) Histoire de l'origine de l'hérésie. Paris 1610.

2) Histoire des révolutions de Relig. Paris 1686. 4°.

3) Bibliotheca Antitrinitariorum. Freistad 1684. 6—15.

4) Hist. Eccles. Helvet. 1698 sq. Tiguri III. 545. 801—811.

5) Reflections on Learning, ancient and modern. London 1694.

6) p. II am Rande, von „Vitalis spiritus in sinistro cordis ventriculo," bis „apta supellex ut fiat spiritus vitalis": also den kleinsten Theil der berühmten Stelle. S. bei Preyer l. l. S. 1—20. Abhandlung de 1876. Jena.

7) Wotton citirt nicht die Seite der Restitutio noch selbst den Abschnitt.

8) Er verdankt das Excerpt dem Charles Bernard, a very learned and eminent chirurgeon of London; dieser hinwiederum verdankt sein Excerpt einem learned friend, who had himself copied it from Servetus. Wer der gelehrte Freund, und ob er Eigenthümer der Restitutio sei, sagt Wotton nicht. Willis l. l. p. 196 sieht in ihm Dr. Meade.

wünscht Wotton (well had it been) der Kirche Chr
dass Servet sich auf sein eigenes Fach gänzlich beschrä
hätte. Denn in der bisher so dunklen Lehre vom I
des Bluts habe Servet solch einen Scharfsinn bewi
(sagacity), dass die Welt dann mehr gerechte Ursache
habt hätte, sein Gedächtniss zu segnen (p. 211). Den
nianern übrigens ist Wotton feind und gratulirt den
begabten Vertheidigern der Trinitätslehre zu den wi
schaftlichen Tiefen, die sie durch ihre feinen Forschu
für die Welt erschlossen hätten (p. 334. 335).

Nicht besser ergeht es dem Forscher nach S
Christologie bei dem für die besonnen, unparteiisch
graphie neue Bahnen weisenden M. de la Roche[1]
bei seinem glücklichen Ausschreiber G. Benson.[2])
doch auch de la Roche nie eine Restitutio gesehen.[3]
Benson verdankt die vier Auflagen seiner elenden
lation[4]) den damals Mode gewordenen Deklamation
allgemeiner Freiheit und freier Forschung, für N
gion[5]) und dem hell auflodernden Hass gegen jede
katholischer oder evangelischer Papisterei. Calvin
als der Blutsauger an dem Herzen Servet's und w
vin mit jener Gesinnung im Herzen gegen den
gestorben ist, so zweifle ich, sagt Benson, ob d
von Genf als ein Christ gestorben ist (p. 6, 20, 23,
berühmte Dr. Mead[6]) konnte 1711 es unterne
London die Restitutio von neuem drucken zu lass
lich wurde dieser von George Gallet ausgeführ
als das Werk kaum zur Hälfte gediehen war, v

---

1) Bibliothèque Angloise. I. Part. Amstd. 1717. p. 30

2) An impartial History of Michael Servetus. Lond.

3) p. 311: On dit qu'il y a un Exemplaire de la Resti
nismi dans la Bibliothèque de Wolfenbüttel etc.

4) Die zweite führt den Titel: Collection of Tracts
vierte (fourth edition) erschien auch unter dem letztere

5) New Testament is human reason refin'd, and wh
trary to or above that reason, is real popery (p. 5).

6) In meiner Abhandlung bei Preyer 1876, VI. p.
Read gedruckt statt Mead.

lichen Staatsanwalt wieder sistirt.[1]) Alle bisherigen Versuche der Widersacher Calvin's die Geschichte des Spaniers einmal von der andern Seite zu schildern, hatten, zur Klarstellung seiner Christologie nicht das geringste genützt.

VIII. Theodor Hase war es, der berühmte reformirte Theologe aus Bremen, Doctor der Theologie von Frankfurt a./O. und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften († 1731), der, freilich auch anonym — denn die neue Zeit war noch nicht hereingebrochen — in der Bremenser Geschichts- und philologischen Bibliothek,[2]) als Ergänzung zu Michel de la Roche's ebenfalls anonymen Aufsatz in der Bibliotheca Anglicana T. II, P. 1 das Lehrsystem Michael Servet's zu schildern wagte. Es war im Jahre 1718. Die Darsteller Servet's, welche im XVII. Jahrhundert auftraten, hatten alle von Servet nichts gelesen. Melanchthon, Alesius, Zanchi kannten doch einige Abschnitte der Restitutio. Calvin allein kannte sie ganz. In Theodor Hase trat wieder ein Mann auf, der die Restitutio gesehen, gelesen, studirt: ein Calvinist, aber mit einem ruhigeren unbefangenerem Urtheil begabt als Calvin.

Theodor Hase ist kein Freund Servet's und kein Kenner der Kirchengeschichte. Aber er hat den Willen, gerecht zu sein. Sieht man von dem geschichtlichen Fehler ab, dass der Anonymus den früheren Servet abhängig macht von seinen spätern Schülern, den Socinen,[3]) so kann man aus dieser Darstellung Vieles lernen. Es ist falsch, sagt der Anonymus, dass Servet an die (reale) Präexistenz Jesu Christi geglaubt hat: da er immer sorgfältig (solicite) das präexistirende Wort vom Sohne Gottes, d. h. vom (Menschen) Jesus Christus unterscheidet. Hase bleibt darauf bestehen, dass Servet in einem anderen (dem idealen) Sinne unsere eigene Präexistenz behauptet (p. 747). Auch können sich gratulieren unsere heutigen Schwärmer und falschen My-

1) S. Mosheim. Anderweit. Versuch p. 372 fg. Vgl. 346.

2) Bibliotheca Histor. Philol. Class. I. Fasc. V. 739—768.

3) le Servetanisme est un Socinianisme outré et raffiné. — cum Fausto Socino sentiebat, cum F. S. non sentiebat etc.

stiker, dass sie in dem, was sie von „Christo in uns“[1]) und von der Verwandlung seiner Substanz in die unsere lehren, ganz und gar zusammenstimmen mit Servet. Doch dürfen sie dabei freilich nicht ausser Acht lassen, dass Servet auch dem Wahnsinn des Spinoza nicht gar so ferne steht (p. 749). Sieht man bei dieser Anmerkung des Theodor Hase wieder von dem historischen Irrthum ab, als könne der 1553 verbrannte Servet abhängig sein von dem 1632 geborenen Spinoza, so wird man nicht umhin können, beide Anmerkungen für zutreffend zu erklären.[2]) In der Bibliothèque anglaise war ferner aus einer Stelle der Restitutio (p. 250) Servet verdächtigt worden, als ob er die wahre und vollständige Menschheit Christi leugne. Der Anonymus zeigt, dass Servet etwas ganz ähnliches wie von Christo an gedachter Stelle von allen Gläubigen aussage (p. 753). Auch als guten Interpreten stellt der Anonymus den Servet hin, z. B. über Jacobus 5, 14, dass es kein Befehl des Apostels sei, sondern eine Aussage (enuntiativa, nicht jussiva[3]). An Hase lehnt sich Joh. Franciscus Budeus. Seine Institutiones Theolog. dogmat. 1723 bis 1727 (S. II, Cap. 3, p. 415 sq.) geben eine unselbstständige, aber leidlich sachgemässe Darlegung der Logoslehre Servet's.

Es ist sehr zu bedauern, dass der Vater der modernen Kirchengeschichte, Mosheim, trotz seines dreimaligen Anlaufs zu einem vollständigen Leben Servet's, sich nicht hat entschliessen können, den schon fertig gestellten[4]) Abriss des Servetanischen Glauben's zu veröffentlichen. So

---

1) Joh. Arndt, Phil. Jac. Spener, Aug. Herm. Francke, Gottfr. Arnold erscheinen hier als Servetaner, gerade wie man in unsern Tagen (Liter. Centralblatt, Leipzig 1875, No. 46) Servet den Schleiermacher der Reformationszeit genannt hat.

2) Uebrigens wünscht auch Theodor Hase (1718), trotz Servet's Verwandtschaft mit den deliriis Spinozae, Servet wäre nicht verbrannt worden (p. 765). Es ist das Morgenroth einer neuen Zeit.

3) Richtig und wichtig ist auch die Bemerkung, dass de la Roche in der Biblioth. angl. immer nur die Seiten seiner Handschrift von der Restitutio, nicht die gedruckte Ausgabe citirt.

4) Vorrede S. 27 zum Anderw. Versuch. Helmst, 1748. cf. S. 352. 354, 355, 358, 363, 371.

müssen wir uns denn genügen lassen an dem buchweis von Mosheim (A. V. p. 346—372) gegebenen Auszug aus der Restitutio.

Die Christologie Servet's ist hier demnach nicht im Zusammenhang, sondern immer nur gelegentlich dargestellt, wie es gerade der Gedankengang der Restitutio [1]) mit sich brachte. Zu einer Würdigung kommt es nicht. Das Urtheil Mosheim's erinnert nicht selten an die Härte von Calvin, Melanchthon und Alesius. Wo z. B. Servet sagt „Christi Leib stamme aus der reinen Urmaterie, der unsere aus der durch den Fall verdorbenen," bemerkt Mosheim (p. 348): „Hat sich Servet wirklich durch diese Erklärung von Col. 1 befriedigen lassen, so kann man nicht daran zweifeln, dass ihm die Liebe zu seinen Erfindungen einen Theil des Verstandes geraubet habe." Zu Josua 18, 1: „Sind dieses nicht Gedanken, die in einem reinen und gesetzten Verstande unmöglich haben können empfangen und gezeuget werden?" *Zu Matth.* 3, 17: „Ist es zu viel, wenn man *dergleichen Schriftausleger* als Wahnwitzige ansieht?" (p. 349). „Ungereimte Erklärung" (p. 350), „seltsame Lehre" (p. 354), „ungereimte Meinung" (l. l.), „viele Hitze" (p. 358), „mit einer Beredtsamkeit, die den Leser mehr tödtet und betäubt, als erweckt und ermuntert" (p. 359), „sehr unordentlich und undeutlich" (l. l.), „mit grossem Geschrei und einer unnützen Weitläuftigkeit" (p. 371), „ein Meisterstück eines ganz ausgelassenen und blinden Eifer's" (l. l.). Alles das muss sich Servet gefallen lassen, da Mosheim gleich voraussetzt, bei Abfassung der Restitutio sei dem Entdecker des Blutumlaufs der Verstand eingeschlummert (p. 353) und da Mosheim sich Servet's 20jähriges Leben unter den Katholiken nur aus seiner „Begierde viel Geld zu sammeln" (p. 362) erklärt. [2])

Trechsel's Darstellung [3]) hat den dreifachen Vorzug

---

1) Mosheims Urtheil über De Trinitatis erroribus. S. Lehrsystem, Bd. I, S. 54—56.

2) In dieser Beurtheilung Servet's lässt sich Mosheim nicht irre machen durch seine eigne Beobachtung: „Wenn Servet's Eifer am höchsten gestiegen ist, so ergiesset er sich zuletzt durch ein Gebet" (p. 370 cf., 364 al.).

3) Die protestant. Antitrinitarier. Heidelberg, 1839. S. 125—133.

vor der Mosheim'schen: 1, dass sie die Logoslehre im Zusammenhange bringt; 2, dass sie die Logoslehre richtig als Princip fasst für das ganze Denk- und Glaubenssystem der Restitutio; 3, dass sie besonnener und unparteiischer verfährt.[1])

Die Füllung des Logos theils mit den ewigen Idealen Gottes (als aller Dinge Urideal oder als ideale göttliche Vernunft), theils mit dem Gehalt und der Gestalt des Lichtes und der Urform alles Geschaffenen, die sogenannte pantheïstische, besser panchristische Beherrschung und Durchdringung des Kosmos durch den Logos, wie sie sich anknüpft an Plato und die Kabbala; die Erfüllung der Gesammt-Natur Christi nach Geist, Seele und Leib mit der Logos-Substanz, sie wird bei Trechsel zum ersten Male sachgemäss und anschaulich dargestellt. Der Mangel Trechsel's ist, dass nach seiner Darstellung in der Restitutio keine Rede ist von dem historischen Christus. Die „Anwendung" der naturphilosophischen Principien auf die „Zeugung Christi" erscheint als eine zufällige. Die bewusste und absichtliche Anlehnung an die Kirchenlehre wird übergangen.

Gründlicher als Trechsel behandelt Servet's Logoslehre Heberle in seinem trefflichen Aufsatz: „M. Servet's Trinitätslehre und Christologie" in der Tübinger Zeitschrift 1840, 2. Heft, p. 1—36.[2])

Heberle insistirt darauf: „Dieses menschliche Individuum ist unmittelbar und nach seiner ganzen Person — nicht connotative — der wahre Sohn Gottes, Gott ist der Vater des Menschen im eigentlichsten und strengsten Sinne, weil dieser substantiell von ihm erzeugt ist, wie ein anderer von seinem Vater (p. 9). Christus war der erste Gedanke Gottes, und wie jeder Gedanke eine leuchtende Vorstellung ist, eine natürliche Wiederstrahlung des gedachten Gegenstandes, so strahlte auch Christi Gestalt im göttlichen Verstande natür-

1) Die Auseinandersetzung hält sich rein von der Einmischung des eigenen Urtheils. Aehnlich schon in der Beurtheilung der L. VII de Trinit. errorib. Vergl. Lehrsystem Servet's I, 56.

2) Für die vier ersten Lehrphasen kam dieser Aufsatz weniger in Betracht. S. Lehrsystem I, 56.

lich und substantiell wieder: es war nicht etwas bloss Gedachtes, sondern ein wirklicher göttlicher Glanz, der von Ewigkeit den Menschen darstellte. Dieser Gedanke ist identisch mit dem Logos, wie er bei der Schöpfung sich offenbart; er ist auch die Idealwelt (p. 11). Heberle unterscheidet nun bei der Entstehung Christi die drei Momente: 1, Die Präformation des Menschen Jesus als Urideal der Welt im Geiste Gottes; 2, den Ausspruch des Wortes Gottes, bei der Schöpfung; 3, Die Erzeugung des Menschen Jesus in der Fülle der Zeit, aus Maria (p. 12 ff.). Im Wort muss man dreierlei unterscheiden: 1) Die Idee; 2) Die Elemente; 3) Das Licht (p. 24). Die Präformation Christi, berichtet Heberle weiter, war nicht eine bloss ideelle, sondern die Gedanken erschienen in ihrer mannichfachen Unterordnung unter jenen lebendigen Urgedanken (exemplar virens) wesentlich leuchtend im unerschaffenen Lichte, welches die Substanz Gottes selbst ist (p. 12). Diese Präformation ist das erste Moment in der Offenbarung Gottes. In der göttlichen Weisheit waren Wort und Geist substantiell vorgebildet ohne realen Unterschied, beides wie Mensch und Menschengeist zusammengehörend (p. 13). Da Christus sagt: wer mich sieht, der sieht den Vater, und zugleich aus dem A. T. sich ergiebt, dass früher, wo Gott erschien, das Antlitz von Elohim gesehen wurde, so folgt, dass der Logos, Elohim und das Angesicht Christi dasselbe sind der Gestalt nach. Weil ferner im A. T. das Angesicht von Elohim in einer Wolke erscheint, so verlegt Servet auch in die Ideal-Welt eine solche, aber überelementarische und unerschaffene, als deren Substanz er das göttliche Licht selbst und in der er den Samen zur Erzeugung Christi enthalten dachte. Das Ganze beruhte, wie man sieht, auf der Verbindung A. und N. T.'cher Daten, mit seiner Ansicht von dem Licht als dem Wesen der Gottheit und von der Ideal-Welt als dem Archetyp der sichtbaren (p. 14). Sofern das Wort in einzelnen Erscheinungen sich zu sehen und zu hören gab, nennt es Servet oft oraculum (p. 18). Wir sahen, dass Calvin sich über die crasse Leiblichkeit des Servetanischen Logos und überhaupt von seinem nominalistischen Standpunkte aus, über des Spaniers mystischen „Realismus" erlustigte.

Seit Calvin ist Heberle der erste, welcher auf diesen vom Bibelbuchstaben inspirirten, durch Anlehnung an Plato verklärten, unter physiologischen Experimenten gross gezogenen Realismus Michael Servet's die Aufmerksamkeit der Forscher lenkt: eine Verschmelzung von Realismus und Idealismus wie sie nur in ganz besonders begabten Naturen, einem Luther, einem Spener, einem Richard Rothe vor sich gehen kann, ohne Kopf und Herz, Leben und System zu verwirren. Heberle bleibt diesem Standpunkte aber nicht durchweg treu. Die Bemerkung, dass der zeitliche Lebensanfang Christi nur die uns zugekehrte Seite der Sache, ihre Erscheinung; für Gott aber die zeitliche Erzeugung des Sohnes ein ewig Gegenwärtiges sei (p. 22), ist an sich zutreffend, lässt aber in dieser Kürze nicht ahnen, welche umfassend centrale Bedeutung Servet gerade dem zeitlichen Leben Jesu zuschreibt. Ueberhaupt kommt die ethisch-psychologische, frei-persönliche Seite des Servetanischen Leben Jesu auch bei Heberle nicht zu ihrem Recht.

Emile Saisset[1]) wird von seiner vorgefassten Meinung gehindert, in Servet das zu sehen, was er bietet. Ist das Christenthum an sich trinitarisch,[2]) so kann man den nicht mehr den „kühnen Reformator des Christenthums" nennen (p. 157), der es unternimmt, die Trinität abzuthun.[3]) Kein Weiser ist er ihm noch Sohn eines Jahrhunderts der Weisheit (p. 155). Darum sieht er als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, als das Band zwischen Himmel und Erde nicht Christum an, sondern die Ideen (p. 157). Mann der Opposition mitten in einem Revolutionszeitalter (p. 155), wird er von seinem kritiklosen Enthusiasmus fortgerissen in ideal scheinende Chimären (p. 160). Ganz willkürlich erscheint es Saisset, dass Servet der Gesammtheit der Ideen den Namen „Wort Gottes" beilegt (p. 162). Servet's Christologie kam Saisset bizzar, dunkel, seltsam vor. Dennoch gesteht er zu,

1) Mélanges d'histoire. Paris 1859, p. 152 sq.

2) Rien en effet de plus diamétralement contraire à l'esprit du christianisme que le principe de l'absolue indivisibilité de Dieu (p. 154).

3) en ruinant le Christianisme par sa base, il croit de bonne foi le restituer (p. 166).

dass des Spaniers positiver Glaube sich der geschichtlichen Wahrheit der evangelischen Erzählungen unterwirft und sich dadurch vortheilhaft von der Cabbala, Spinoza und Hegel unterscheidet (p. 163). Er versteht es nicht, wie Servet Protestanten und Katholiken vorwerfen könne, dass sie die Gottheit des (Menschen) Christus leugnen (p. 166).[1] Er merkt wohl wie weittragend das Princip ist, der Mensch da sei Gott, aber er folgert daraus, dass alles in der Welt dann eine göttliche Incarnation sei und die Einzigartigkeit Christi verschwinde (p. 168 sq.)[2] Um dem Pantheïsmus und dem Christenthum zugleich zu dienen, ersinnt Servet einen Christus, der weder Gott ist, noch auch Mensch, sondern ein Zwischending ist zwischen Mensch und Gott, die Centralidee, den Urtypus, die Musterwelt (p. 169). Christus ist ihm der Knoten, der Himmel und Erde verknüpft, die Brücke über den Abgrund zwischen Ewigkeit und Zeit. Christus ist das Licht Gottes, sein reinstes Bild, seine Person. In diesem Sinne ist Christus Gott gleich (p. 170).[3] Er ist die Ursache, der Mittelpunkt und das Ziel des Alls. Servet entwickelt diese Idee mit einer wahren Begeisterung: es ist das der Angelpunkt seiner ganzen Lehre.[4] Und wie man auch über seine Unternehmung urtheilen mag, weder die Aufrichtigkeit seines Glaubens, noch der Adel seiner Begeisterung, noch eine gewisse Tiefe und Originalität in seinen Ideen darf man ihm absprechen (p. 171). Er nimmt das Evangelium beim Buchstaben. Aber während die Kirche mit zarter Hand über das Geheimniss der jungfräulichen Geburt Jesu einen Schleier geworfen hat, hält Servet es für seine Pflicht, in die tiefsten Tiefen dieses Geheimnisses einzudringen, ein Gebahren, das uns mit starkem Ekel erfüllen würde, wenn wir nicht in diesen Träumereien die gemeinsame Schwäche der grössten Geister des

---

1) Peu importe que les formules de Nicée soient ou ne soient pas dans l'Evangile.

2) La négation de la divinité du Christ, voilà la conséquence que la logique imposait à Michel Servet (p. 169).

3) En ce sens, le Christ est égal à Dieu.

4) Servet développe cette idée avec un véritable enthousiasme; c'est le pivot de toute sa doctrine.

XVI. Jahrhunderts erkennen müssten (p. 172). Dass Servet Arzt war, Physiologe, der grösste Physiologe seiner Zeit, übersieht Saisset. Es genügt ihm, zu erklären, dass Servet's Theorie das Dogma von der Fleischwerdung zerstöre (p. 173). Es ist keine Frage, dass Saisset sich Mühe giebt, dem Servet gerecht zu werden. Er ist es, der erste, welcher den Servet eingestellt hat als ein nothwendiges Glied in die Reihe der grössten philosophischen Denker. Dennoch ist er ausser Stande, Servet's geschichtlich-empirischen Gesichtspunkt zu verstehen, weil er die genetische Entwickelung des Spaniers durch seine fünf Lehrphasen nicht kennt, auch als Katholik das Schriftprincip nicht für massgebend hält.

IX. Einen entschiedenen Rückschritt in der Erforschung der Lehre Servet's macht Baur.[1]) Man muss von ihm dasselbe sagen, was von den zeitgenössischen Freunden des Spaniers gilt. Baur bildet sich einen Servetanismus zurecht nach seiner eigenen Neigung, und so muss Servet aus Freundschaft für Baur Hegelianer werden. Was Baur von der Abwehr der Kirchenlehren durch Servet sagt, ist zutreffend: was er positiv beibringt über Servet's eigene Anschauung ist, wenn nicht in's Gegentheil verkehrt, so doch mindestens schief. Es ist richtig, dass nach Servet bei Christo das Princip seiner Persönlichkeit nicht jene zweite Person gewesen sein kann, welche die kirchliche Lehre den Sohn Gottes nennt; es ist schief, zu behaupten, dass ihm Christus seinem substantiellen Wesen nach Mensch war (p. 55). Seinem substantiellen Wesen nach, war ihm Christus göttlich, gerade wie jeder gläubige Mensch, wie in gewissem Sinne alles Lebende „seinem substantiellen Wesen nach" göttlich ist. Es ist schief die Behauptung Baur's, nach Servet sei Christus als Sohn Gottes wesentlich Mensch (p. 62). Das Umgekehrte ist das Richtige: „Christus ist als Mensch wesentlich der Sohn Gottes." Nicht jene zweite Sache in der getheilten Gottheit, sondern „eben dieser Mensch da, Jesus von Nazareth, ist Gottes Sohn." Es ist einseitig mindestens zu sagen: „Nicht in der ethischen Macht des Wortes, so-

1) Dreieinigkeitslehre 1843, Bd. III, 54—103.

fern es der gebietende Wille ist, sondern in der physischen Wirksamkeit desselben, sofern es Licht ist,[1]) sei die Erzeugung des Fleisches Christi zu setzen" (p. 78). Wie wenig dieser Gegensatz im Sinne Servet's liegt, erhellt aus dem Umstande, dass an unzähligen Stellen Servet Christi Geburt und unsere Wiedergeburt[2]) in Wechselbeziehung stellt, in der Wiedergeburt mit aller Macht die ethische Seite betonend. Es ist wahr, wenn Baur behauptet, dass Servet es sich angelegen sein liess, die wahre Menschheit Christi mit seiner wahren Gottheit immer inniger zu vereinen. Das sei der Punkt, auf welchem sich seine Lehre erst im Verlauf ihrer weiteren Entwickelung zu ihrer bestimmten Gestalt ausbildete (p. 55). Wie wichtig dieser Punkt in der Lehre Servet's sei, wie er hier am meisten mit sich selbst gerungen habe, um seine Theorie seinem Princip gemäss in sich abzuschliessen, das sehen wir daraus, dass hier gerade ein merkwürdiger Fortschritt in der Ausbildung derselben stattfinde. Seine spätere Lehre sei eine wesentlich andere, als seine frühere (p. 65). Schief aber ist es, wenn Baur alle sowohl negativen als positiven Behauptungen Servet's sich in dem Satze zusammenschliessen lässt: „Das Fleisch Christi sei das substantielle Wesen Gottes selbst: darin habe Servet's Lehre ihre höchste Spitze (p. 77). Erst das durch die Auferstehung vergeistigte Fleisch kommt hier überhaupt in Betracht, sofern in ihm ja allerdings Verweltung Gottes und Vergottung der Welt sich in eins zusammenschliesst. Nirgend in Servet habe ich den Satz Baurs gefunden: „Wie das Wort an sich Licht ist, so ist es auch an sich Fleisch" (p. 78). Es ist erst eine Consequenz, die Baur aus andern Sätzen zieht. Führt er für seine Behauptung doch nur Eine einzige Stelle an aus de Trinitate IV, p. 161 und diese eine ist anders gerichtet. Dennoch zieht er aus dem unbewiesenen Satze eine ganze Reihe der weittragendsten Conse-

1) Wenn Gen. 1 stände: „Es werde Liebe und es ward Liebe!" und Christus von sich gesagt hätte: „Ich bin die Liebe der Welt" so hätte der spanische Bibeltheologe Wort und Liebe identificirt. So aber musste er vom Lichte reden.

2) S. auch Lehrsystem, Bd. II, Buch VI.

quenzen. Die Erzeugung des Fleisches aus dem Worte sei, so sagt Baur, derselbe Naturprozess, durch welchen aus der Substanz des Lichts alle materiellen Dinge entstehen. Die Elemente und Qualitäten aller natürlichen Dinge seien daher wie in dem Licht, so auch in dem Worte (p. 79). Der Baur'sche Hegelianismus verliert so ganz die Fühlung mit dem Mittelpunkt der Servetanischen Forschung, dem historischen Christus, dass sich Baur's Behauptung selbst überschlägt und zu dem Satze verleiten lässt, bei Servet sei die zeitliche Zeugung des Sohnes ohne Bedeutung, insofern sie in der ewigen Zeugung schon mitgesetzt sei" (p. 78). Gerade das Umgekehrte ist nach Servet der Fall. Nur weil der Menschen Erlöser, wie er im geschichtlichen Nazarener erschien, ein Mensch sein musste gleich wie wir, darum dachte Gott an einen Menschen, als er das erste Schöpfungswort sprach: es werde Licht; darum auch präformirte Gott den Menschen in seinem Urideal von der Welt. Nur um des Menschen willen wählte Gott die Weise sich zu offenbaren durchs Wort und sich mitzutheilen durch den Geist. Wenn er eine andere Welt vor sich gehabt hätte, so würde er sich derselben auf eine ganz andere Weise mitgetheilt haben. Es ist daher wieder unrichtig, wenn Baur darin eine eigenthümliche Lehrform Servet's erkennt, dass er als ein auf zeitliche Weise entstehendes und sich entwickelndes Verhältniss darstellt, was nach den Principien seines Systems nur als ein ewiges immanentes gedacht werden kann" (p. 97). Servet's Gott ist eben der allerfreiste aller Götter. Auch die Baur-Hegel'sche Gottesidee würde er als eine sinistra philosophia wegen des servum Dei arbitrium verworfen haben.[1])

Paul Henry[2]) giebt eine aus den Quellen geschöpfte Darstellung der „Grundgedanken des Servetischen Lehrbegriffs." Diese Grundgedanken Servet's sind dem Darsteller nicht klar geworden, und darum muss Servet „ein unreifer Geist geblieben" sein (p. 240). Dennoch ahnt Henry etwas von jener durch Calvin „erkannten Genialität" und wird

1) S. Lehrsystem, Bd. II, Buch II, Cap. 2.
2) Leben Calvin's. Hamburg 1844. Bd. III, S. 240—276.

gewahr, wie „durch das Ganze etwas Erhabenes schimmert, welches manches Anziehende hat“ (p. 241). Henry merkt nicht, wie Servet's System auf der letzten Lehrstufe ein Werk aus Einem Guss ist. Für ihn „sind Servet's dogmatische Sätze mit den philosophischen Grundideen nicht gehörig verbunden und vermittelt“ (p. 241). Und was Henry besonders hindert, Servet gerecht zu werden, ist, dass er zwischen alle Fugen des Servetanischen Gebäudes die irrige Voraussetzung des „pantheïstischen Gottesbewusstseins“ keilartig hineinschiebt. [1]) Sehr gut betont Paul Henry, dass auch nach der Restitutio „die lebendige Gotteserkenntniss nur vom historischen Christus ausgehen,“ ausser ihm die Wahrheit „nur in Abstraktion“ gefasst werden kann (p. 242). Nur dass Servet noch einen Schritt weiter geht; dass ohne Christo von Gott bloss so im Allgemeinen Vorgestellte, Gefasste und Begriffene ist ihm keine Wahrheit, sondern ein Trugbild unserer Phantasie. Macht nun aber der historische *Christus so* sehr den Inhalt des christlichen Glaubens aus, *dass, nach* Servet, „die Lehre von Christus,“ wie Henry erkennt, „der ursprüngliche einzige Glaubensartikel der apostolischen Kirche ist“ (l. l.), wie kann dann Henry den Widerspruch nicht merken, indem er gleich darauf sagt, bei Servet trete „der Mensch in dem Wesen Christi in den Hintergrund“ (p. 442). Dieser Widerspruch wird bei Henry das Merkzeichen des Servetanischen Denkens. „Es ist offenbar, dass Servet von Paulus von Samosata, Sabellius und Photinus sehr abweicht“ und, indem er „die Irrlehren dieser Aller verbindet,“ „in weit grössere Irrthümer verfällt“ (p. 242). „Dabei sind Aufwallungen eines lebendigen Glaubens, dem seine Phantasie Flügel gab, nicht zu verkennen“ (p. 244). „Die Vernunft, nicht die Schrift, ist ihm die Quelle der Erkenntniss“(!) (p. 245). „Dennoch lässt er sich durch die heilige Schrift leiten, und erklärt selbst, dass Alles, was nicht aus der Schrift genommen ist, Lüge sei“ (p. 246). Bald „gehört Servet der jetzigen Zeit an, welche den Katholicismus und den Protestantismus als nur zwei Seiten des Christenthums ansieht“ (p. 244); bald ist Servet's System „eine gänzliche

---

1) p. 241, 243, 255, 260.

Umkehrung der wahren christlichen Lehre" (p. 248), weil „ein Gemisch einer verfehlten christlichen Anschauung und des Platonischen Gottesbewusstseins" (p. 258).

Kein Wunder daher, dass Henry's Darstellung nicht entfernt an die Klarheit und Durchsichtigkeit der Heberle's heranreicht, die Henry ignorirt. Henry's Bericht über Servet's Logologie[1]) spitzt sich in dem Satze zu, Servet meine „Christus sei, im Verhältniss zu Gott, der sich in die Schranken der Persönlichkeit versenkende Gott" (p. 258, cf. 241): ein Gedanke, der darum der Sache nicht entspricht, weil er nur Eine Seite des Servetanischen Denkens berücksichtigt, die Seite der Verweltung Gottes; die andere Seite aber unbeachtet lässt, die Seite der Vergottung der Welt. Auch ist die Henry'sche Fassung mindestens missverständlich. Denn bei Servet ist Christus nicht ein Gott neben einem andern Gott. Christi Gottheit hat einen (wenn auch nicht zeitlichen, so doch causalen) Anfang. Und sie hat dann ein Ende, wenn Christus seine Gewalt dem Vater übergeben wird (cf. R. 264, 262). Nach Henry's Fassung ist Servet Doket[2]) und „sein grösster Frevel" der, dem Calvin ihm noch im Kerker vorgeworfen habe, „er zerstöre Christi Menschheit, den grossen Trost des armen Menschengeschlechts" (p. 262).[3]) „Das ganze System zeige einen erweckten Geist, Genialität und hohen Schwung: nur fliesst es nicht aus einem erneuerten Herzen. Der heilige Geist kennt eine andere Sprache" (p. 275). Allerdings wenn des Geistes Feuer gedämpft wird, und ihn Orthodoxismus oder Methodismus ihre Sprache lehrt: dann redet er eine andere Sprache. Wer in Servet von dem Unwesentlichsten, von seiner Polemik absehen, und sich auf das beschränken kann, das er positiv giebt, der wird nicht den „Dämon" hören und die „schamlose Sprache," welche die Polemik des XVI. Jahrhunderts redet, auch in Luther, Melanchthon, Zwingli, Farell, Calvin: sondern das innige, brünstige, Himmel und Erde be-

1) 241—258. cf. 262—265.

2) „Die menschliche Natur tritt bei ihm in den Hintergrund."

3) „Die Menschwerdung oder die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichem Princip nach der Lehre der Kirche werde von Servet verhöhnt und verlästert."

wegende Gebet eines Gotteskindes, das Sehnen eines der grössten Geister jenes grossen Jahrhunderts.

Nicht Heberle und Trechsel gegenüber, wohl aber im Vergleich zu Baur bezeichnen Dorner, Schenkel *und Pünjer* einen Fortschritt in der Darstellung der *Christologie* Servet's. Dorner's und Schenkel's Darstellungen *machen keinen Anspruch* auf Quellenstudium. Aber es sind *geistvolle* Ueberarbeitungen des bisher Bekannten, leider beide auch befangen in der noch immer landläufigen Hypothese von Servet's Pantheïsmus.[1])

Unwillkührlich trübt diese Hypothese[2]) Dorners scharfsinniges Auge (p. 654, 655). Dennoch erkennt er deutlich genug „die unleugbar sehr hohe Stelle Christi" im System Servet's und erfreut sich an der spekulativen Tragweite seiner Gedanken, z. B. dass „die ewige Zeugung des Wortes als des Weltbildes nicht abgeschlossen sei (p. 653).

Schenkel[3]) *fasst richtig* Servet's Trinitätslehre „als blosse *Hülfslehre der Lehre* von der Person Christi," wie denn der Spanier die erstere „aus einem aufrichtigen Gewissensmotive bekämpft habe. Der Mensch Christus sei ihm der Ausgangspunkt aller wahren Christologie." Dass Servet „die persönliche Präexistenz Christi entschieden bestreitet," ist mindestens schief ausgedrückt, da er Christo Coäternität mit Gott zuschreibt und Christum zur Person Gottes macht. Und wenn Schenkel sagt: „In der Person Christi wird die Menschheit sich ihres wirklichen Heils bewusst: Das ist der Kernpunkt seiner Ausführungen" (p. 223), so stimmt das wieder nicht zu Servet's Anschauungsweise. Denn nicht ein intellektueller Vorgang liegt hier zu Tage, sondern ein vitaler. Christus ist ihm nicht die gottesbewusste Menschheit: sondern der geschichtlich individuell persönliche Mann von Nazareth ist ihm Anfang, Bürgschaft und Vollendung der ethisch mit Gott, und darum ideal-substantiell mit Gott vereinigten Menschheit.

---

1) S. dagegen meinen Aufsatz in Hilgenfeld's Zeitschrift. 1876, 241—263. Neuerdings spricht man mehr vom Panchristismus.

2) Lehre von der Person Christi 1853, II, 649—656.

3) Wesen des Protestantismus 1862, 221—224.

Stähelin's[1]) Skizzirung des System's folgt Saisset, nur dass er Servet's Gedanken für „keineswegs neu“ hält (S. 433).

Baum[2]) kennt den grossen Spanier nur aus der Schilderung Calvin's. Kein Wunder, dass er ihn misskennt.

Pünjer's Darstellung[3]) zeichnet sich vor denen seiner Vorgänger durch einfachere Gruppirung, grössere Vollständigkeit und die Trennung der Kritik von dem Referate aus. Freilich kommt in der Gruppirung die durchgreifende principiell-centrale Bedeutung der Christologie nicht zur Geltung. Ist es doch im Wesentlichen die althergebrachte Theilung, die dann allerdings die Logologie (p. 29—33) lossreisst von der Christologie (p. 48—54) zum grossen Schaden der Uebersichtlichkeit. Die Lehre von dem Worte Gottes ist ziemlich vollständig und im ganzen richtig, wenn auch nicht durchsichtig und einheitlich genug wiedergegeben. Die Lehre von Christo zeichnet sich auch bei Pünjer durch jene Unklarheit und Inconsequenz aus, die eine Signatur des Servetanischen Denkens sein soll,[4]) während dieser Vorwurf verschwinden muss, wenn man die fünf Enwickelungsstufen des Servetanischen Denkens[5]) beachtet. Pünjer's dreifache Unterscheidung bei der Zeugung Christi (p. 51) ist unklar. Die von Pünjer an der Christologie des Spaniers geübte Kritik erledigt sich aber bei genauerer Kenntniss der Person und des Leben's Servet's. Dreierlei hat er an derselben auszusetzen (p. 79 sq.): 1) Dass Servet nicht fest bestimmt habe, ob Christus der Natur oder dem Willen nach Gottes Sohn sei, da er ja erkläre: „Der Mensch sei Sohn der Natur und dem Willen nach.“ Jenes scholastische Entweder Oder existirt aber für den Mystiker nicht. Die Natur ist des

1) Leben Calvin's I, 432.

2) Corpus Reformatorum T. XXXVI. Brunswig, 1870, p. XXVII: systema fortasse multis prius risum quam bilem moveret.

3) De Michaelis Servet, doctrina Comm. dogmat. histor. Jenae 1876, S. 110.

4) At quantopere Servetus ipse ... fluctuetur et dubitet (p. 50).

5) Uebrigens giebt mir Pünjer bei Schürer Theol. Literatur. Zeit. 1877, No. 8, S. 204 die Nothwendigkeit der Annahme solcher servetanischen Lehrstufen zu.

Willens Substrat, der Wille ist der Natur Bevollmächtigter. Weil Christus dem Willen Gottes nach sein Sohn ist, darum ist er der Natur nach Gottes Sohn; und weil Christus von Natur schon Gottes Sohn ist, darum ist er nach Gottes Willen und Wohlgefallen sein lieber Sohn. 2) „Dass weder in Gott noch im Menschen irgend ein Grund vorhanden sei, warum Gott gerade im Menschen sich auf vollkommene Weise darstellen soll und nicht in irgend einem anderen Geschöpf." Es ist das wahr, insofern Servet nichts zu thun haben will mit dem servum Dei arbitrium, noch mit unserm servum arbitrium. Wenn aber Gott in sich oder im Menschen zum voraus gebunden wäre, dass er gerade im Menschen sich darstellen müsste, so wäre er nicht vollkommen unabhängig und frei, wäre nicht Gott. Unrichtig aber ist es, weil nach Servet, dieser von Gott gerade so und nicht anders geschaffenen Welt gegenüber, keine andere Weise der Volldarstellung Gottes existirte, als die im Menschen. 3) „Dass wir Gott in Christo auf keine Weise klarer oder leichter erkennen, als in irgend einem anderen Menschen, resp. in irgend einem anderen sichtbaren Geschöpf." Gerade das Gegentheil ist die Ansicht Servet's. Denn es existirt für ihn kein Vollmensch ausser Christo. Und auf der Geschöpfe Leiter nimmt die höchste Stufe, noch über den Engeln, nach Servet, eben der Mensch ein. Man ahnt schon, wie an der Hand solcher unrichtigen Behauptungen Pünjer bis zu jener schärfsten Verurtheilung des Servetanismus getrieben werden muss, Servet hebe nicht nur alle Religion, sondern auch das Christenthum auf[1]) (p. 92). Ich sehe hier davon ab, dass man logisch erwartet hätte: „nicht nur das Christenthum, sondern überhaupt alle Religion." Wenn Pünjer so gering denkt von dem Werth des Servetanischen Lehrsystems, dann muss die ethische Fassung jener Lehre freilich ihn zum entschiedensten Widerspruch[2]) reizen. Um in der Beurtheilung der Restitutio die Objektivität zu er-

1) Has propter causas Serveti doctrina religionis rationi non convenit, sed etiam Christianismi naturae non satisfacti.

2) Bei Schürer Th. L. S. 202. Vergl. schon Pünjers Recension meines Luther und Servet ebenda 1876, No. 11, S. 295.

reichen, die Pünjer's wissenschaftlicher Sinn anstrebt,[1]) genügt es nicht die Restitutio zu lesen: man muss ebenso gründlich auch die vier Vorstufen kennen und zu den dunklen Stellen der Lehre den Commentar haben aus den hellen Stellen des Lebens. Trotz aller allmählichen Entwickelung und trotz der Empfänglichkeit für Katholiken, Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten und Anapaptisten, war Michael Servet, sonst Reves, der Spanier aus Aragonien, ein Mann aus Einem Guss.

Die neueste Darstellung von Leben und Lehre Servet's und also auch seiner Christologie, verdanken wir dem um Spinoza, Harvey und Lessing verdienten englischen Arzt Dr. Robert Willis.[2]) Die theologische Bedeutung von Servet's Denken tritt bei ihm weit hinter die philosophische und psychologische zurück (p. 172 al.). Die Christologie wird schlicht und bündig dargelegt (p. 202—205). Witzige Stellen aus der Polemik Servet's werden mit Vorliebe ausgehoben, hin und wieder auch dem Servet die Höhe der modernen Kritik gegenübergestellt, welche glaube, das sog. Evangelium datiere erst 150 Jahre nach dem Tode Jesu (p. 223) und die ältesten Stücke des Alten Testament's stammten aus der Zeit nach dem babylonischen Exil (p. 145). Die Annahme mythischer Erzählungen imponirt ihm (p. 146); die typische Erklärungsweise der Prophetieen, die auch dem Servet eignet, erscheint dem englischen Arzte nur von der Unwissenheit und dem Aberglanben eingegeben und bis heute gepflegt (p. 149). Das Interesse, was Willis an Servet's Christologie und überhaupt an seinem Glauben nimmt, ist ein rein pathologisches.[3]) Am wichtigsten erscheint ihm immer des Spaniers Angriff auf den althergebrachten Glauben, der ja unhaltbar geworden

---

1) In der Dissertation weiss man sehr oft nicht, wo Pünjer spricht, wo Servet. So geht das ineinander, nicht zum Vortheil der Objektivität. Auch, dass absichtlich die Kommata gewöhnlich fehlen, erleichtert das Verständniss nicht.

2) Servetus and Calvin. London 1877.

3) Man kann es daher wohl verstehen, wenn The Christian Life, Oct. 6. 1877, p. 483c sagt: we cannot consider Dr. Willis' book adequate to the subject, or to the present state of knowledge.

sei,[1]) Dank der Kritik, der Exese und der rastlos fortschreitenden Wissenschaft (p. 516). Willis Buch ist das Beste, das bisher in England über Servet erschienen ist.[2]) Die schwächste Seite des Buches ist die theologische. Wegen der weiten Verbreitung, die wir dem Buche wünschen, haben wir im Laufe der Darstellung des „Lehrsystems" wiederholt seine Irrthümer und Missgriffe von der Hand gewiesen.[3])

Genügen demnach alle bisherigen Darstellungen der Christologie der Restutitio Christianismi nicht, so blieb die Aufgabe noch zu lösen. Wir haben den Versuch gemacht im Lehrsystem Michael Servet's Bd. II (Buch I) Gütersloh 1878 bei Berthelsmann. Vielleicht ist damit Servet's dynamische Christocentrik dem Verständniss näher gebracht worden.

1) for modern criticism and exegesis, and ever advancing science, proclaim arrest at any grade in the Religions Idea yet attained by the Churches to be impossible.

2) Al. Gordon's Artikel in der Theological Review 1878 p. 281 bis 307 und 408—443 sind vorzüglich, aber doch nur Beiträge.

3) Wer sich für den theologischen Standpunkt des berühmten englischen Schriftstellers interessirt, dem empfehlen wir seine The Pentateuch and book of Josua in face of the Science and Moral Sense of our Age. By a physician. London 1875 und A Dialogue by way of catechism, religious, moral and philosophical, ... but of none of the religious denominations extant in the world. By a physician. London 1872.

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage

mit besonderer Beziehung auf

Ed. Reuss: La Bible. Ancien Testament, 3e Partie: L'histoire sainte et la Loi. 2. Tomes. Par. 1879.

Von

Prof. Dr. **Kayser**
in Strassburg.

Die beiden in der Ueberschrift genannten Bände bilden den Abschluss des grossen Werkes, in welchem der verehrte Verfasser den Protestanten französischer Zunge die bewährten Ergebnisse der jetzigen deutschen Wissenschaft über die gesammte Bibel Alten und Neuen Testaments durch Uebersetzung, Commentar und Einleitungen zugänglich gemacht hat, eine Arbeit, wie sie seit Jahrhunderten keinem Gelehrten ohne Mitarbeiter zu vollenden vergönnt war, wie sie nur der gründlichste Bibelkenner unternehmen konnte, und allein der unermüdlichste Fleiss vereint mit seltener Virtuosität der Lehrgabe auszuführen im Stande war. Wie einst die histoire de la Théologie chrétienne au Siècle apostolique für das Neue Testament, so wird auch für's Alte die Bibel von Reuss auf die theologischen Studien im Schoosse der französischen reformirten Kirche, unter deren Dienern so viele zu seinen Füssen sassen, von tief gehendem Einfluss sein, und dass sie schon jetzt ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden ist, bezeugen die überaus zahlreichen Unterschriften für dieselbe, manche mit der charakteristischen Bemerkung, dass der Käufer nicht für die Ansichten des Verfassers einstehen wolle. In Deutschland hat dieses Bibelwerk nur wenig Rezensenten und überhaupt nicht die Beachtung gefun-

den, welche der Name des Verfassers erwarten liess. Worin die Ursache dieses Schweigens liegt, ob in der französischen Sprache, in der es geschrieben, oder in dem Mangel an Citaten, welche nun einmal ein obligates Zeugniss der Sachkenntniss zu sein scheinen, in einem für einen weiteren Leserkreis bestimmten Buche aber als nutzlos wegfallen mussten oder vielleicht in dem allgemein fasslichen zu wenig esoterischen Style, weiss ich nicht zu entscheiden. Aber bezeugen kann ich, dass, ob auch, wie es in einem Werke über die ganze Bibel nicht anders möglich ist, häufig nur die anerkannten Resultate historischer Wissenschaft dargelegt werden, überall, wie besonders in den Einleitungen und Erläuterungen zu den historischen Büchern des Alten Testaments und noch mehr zu den Psalmen, Weisheitsbüchern und Apokryphen Neues und Eigenthümliches genug vorgetragen wird, um Rezensenten, sei's zur Empfehlung, sei's zur Bestreitung, jedenfalls zur Erwägung desselben anzureizen. Die ganze Arbeit von Reuss über das A. T. soll indess hier nicht besprochen werden, sondern bloss seine Stellung zur Pentateuchfrage, welche er in einer sehr ausführlichen Einleitung (S. 1—271 des ersten Bandes) mit einer Klarheit und Planmässigkeit darlegt, die auch Anderen zum Muster dienen könnte. Wenn gelehrte Leser darin einzelne längst erledigte Fragen zu weitläufig erörtert, andere besonders linguistische zu summarisch behandelt finden sollten, so mögen sie dieses Missverhältniss sich mit dem Umstande erklären, dass der Verfasser sein Buch nicht zunächst für die Zunftgelehrten, sondern für Laien und für Kreise schrieb, in denen die Authentie des Pentateuchs noch zu den Glaubensartikeln gehört, und er es Allen ermöglichen wollte an seiner Hand die hundertjährige Arbeit die Kritik zu verstehen und selbst mitzumachen. Da das Werk muthmasslich nur den wenigsten Lesern dieser Zeitschrift zu Handen ist, sei es mir gestattet, den Gang von Reussens Untersuchung kurz darzulegen.

Nach einer Einleitung, in welcher der Verlauf der kritischen Arbeit am Hexateuch in ihren Hauptzügen und Wendepunkten bis in die Gegenwart erzählt ist, unterwirft Reuss in einem ersten Theile die traditionelle Annahme, nach wel-

cher Moses und Josua die Verfasser der nach ihnen genannten Bücher seien, einer eingehenden Kritik. Der Beweis ihrer Unhaltbarkeit wird theils aus ihnen selbst, theils aus den unleugbaren Thatsachen der israelitischen Geschichte geführt. Ein erstes literar-kritisches Kapitel bringt die Nachweisung, dass weder der Pentateuch, noch das Buch Josua Werke von einer und derselben Hand sein können. Die darin erzählte Geschichte zeigt durch die zahlreichen Wiederholungen und mannigfachen Widersprüche und noch deutlicher durch die häufige Combination paralleler und nicht immer übereinstimmender Berichte, dass sie aus mehreren von einander unabhängigen Quellenschriften zusammengearbeitet ist, was von der vormosaischen Periode noch angenommen werden könnte, von dem Auftreten Mosis an aber mit der Autorschaft des Moses uud Josua unverträglich ist (p. 39—59). In dem gesetzlichen Theile begegnen uns dieselben Erscheinungen, bald überflüssige, bis auf den Wortlaut identische Wiederholungen derselben Vorschriften, bald sich widersprechende Bestimmungen, welche weder von demselben Gesetzgeber noch aus demselben Zeitalter herrühren können (59—69). Auf die literarische Kritik der Bücher, lässt der Verfasser die historische ihres Inhaltes folgen (70—112), und weist an einzelnen Beispielen, an der Art wie die Eroberung Canaans, der Auszug aus Aegypten und der Wüstenaufenthalt geschildert sind, nach, dass uns in der gegebenen Erzählung keineswegs ein Bericht von Augenzeugen, sondern die viel später entstandene Legende der Urzeit vorliegt, und das gilt in noch höherem Grade von der Patriarchensage, in welcher nur ethnographische Verhältnisse und die religiösen Ideale des israelitischen Volkes zur Darstellung kommen. Der im Pentateuch enthaltene Complex von Gesetzen lässt sich im Ganzen eben so wenig auf Mose zurückführen (112 bis 124). Können dem Gründer der Nationalität Israels auch inhaltlich manche zugeschrieben werden, ja ist man genöthigt auch vor ihm schon ein Gewohnheitsrecht und einen Cultus vorauszusetzen, so weist doch der Mangel an politischen Gesetzen auf eine Zeit wo die Nation bürgerlich organisirt war, so hat das Civilrecht ein ackerbauendes und in Städten woh-

nendes Volk, die Ritualgesetzgebung ein wenig ausgebreitetes zu ihrer Voraussetzung. Geschichte und Gesetz bekennen zudem unverhohlen an zahlreichen Stellen ihre Abfassung erst nach der Einführung des Königthums (124—136). Und zu diesem Resultat stimmen die beglaubigten Thatsachen der Geschichte Israels, wie sie uns aus den älteren Büchern bekannt ist. Die angeblich mosaischen Gesetze sind durch die ganze Richterperiode und während des grössten Theils der Königszeit nicht zur Ausführung gekommen, von einem mosaischen Gesetzbuch wissen weder die ältern Erzähler, noch die Propheten vor Jeremias (136—151). Die Unvereinbarkeit der altherkömmlichen Ansicht von dem Ursprung des Hexateuchs mit der Beschaffenheit des Buches selbst und mit dem bekannten Verlauf der Geschichte Israels ist hiemit erwiesen. Das Resultat ist aber vorerst ein bloss negatives. Es ist dargethan, dass der Hexateuch nicht Mose und Josua zu Verfassern hat, sondern ein viel jüngeres aus mehreren historischen Schriften über die Urzeit und verschiedenen zeitlich auseinanderstehenden Gesetzeswerken componirtes Sammelwerk ist. Das Problem seiner Entstehung ist nun zu lösen, und der Versuch dieser Lösung bildet den zweiten für uns viel wichtigeren Theil dieser Einleitung.

Es gilt zunächst den festen Punkt ausfindig zu machen, an welchen der Hebel der positiven Kritik angelegt werden kann: er ist gegeben im Deuteronomium. Dieses Buch nemlich oder genauer gesagt das in ihm enthaltene Gesetzbuch (c. V—XXVI und XXVIII) und kein anderes längeres, etwa der ganze Pentateuch, ist das im achtzehnten Jahre Josia's aufgefundene und jedenfalls nicht lange vorher redigirte Gesetzbuch, welches die Reformen des Königs veranlasste (154 bis 167). Das deuteronomische Gesetz aber unterscheidet sich von dem priesterlichen, s i n a i t i s c h e n (wie Reuss es zu nennen pflegt) in den wichtigsten Punkten: es kennt so wenig als die frühere Zeit den Unterschied von Priestern und Leviten, das hohepriesterliche Amt, die reiche Ausstattung des Klerus, den Neujahrstag und den Versöhnungstag, die vielen zum Vortheile der Priester gereichenden Opfer, in einem Worte die kirchlichen Institutionen alle, welche nach dem Exil ins Leben

traten und erweist sich eben dadurch als die frühere Gesetzgebung (p. 168—181). Auf der Grundlage des Deuteronomiums lässt sich erkennen wie der Pentateuch entstanden ist. Dass die Priestergesetze von ihm abwärts liegen ist schon bewiesen; dagegen hat es den Dekalog und das Bundesbuch Ex. 20 bis 23 und das Gesetz Exod. 34 zu seiner Voraussetzung (181 bis 186) und alle seine geschichtlichen Erinnerungen wie die der frühern Historiker und Propheten sind nicht dem elohistischen, sondern dem jehovistischen Buch der Urgeschichte entlehnt. Letzteres selbst schon eine Ueberarbeitung einer ältern Quelle oder eher noch eine Zusammenfassung von ältern Schriften (Reuss lässt diese Frage unentschieden) ist das eigentliche Epos Israels, die heilige Geschichte des Volkes und wurde im neunten Jahrhundert durch einen Ephraimiten verfasst (186—198). Noch Jeremias (199—203), die exilischen Verfasser des Buches der Könige und des zweiten Theiles des Jesaja (225—229) kennen keine andere Geschichte als die jehovistische, kein anderes Gesetz als das Deuteronomium, welches kurz vor dem Exil durch einen anderen Verfasser, vermittelst Einfügung der Anfangs- und Schlusskapitel und Ueberarbeitung der Eroberungsgeschichte im Buche Josua mit dem jehovistischen Buche verbunden wurde (204—218). Mit Ezechiel hat es eine andere Bewandtniss. Seine geschichtlichen Anführungen zwar gehn nicht über die Jehovistische Schrift hinaus, aber in seinem Entwurf der künftigen Ordnung der Theokratie thut er einen Schritt weiter als das Deuteronomium. Die von letzterem verlangte alleinige Legitimität des Tempels in Jerusalem wird hier schon vorausgesetzt; der Unterschied von Priestern und Leviten, der dem Deuteronomiker noch fremd ist, wird dadurch angebahnt, dass den Zadokiden, der jerusalemischen Priesterschaft ausschliesslich die Berechtigung zum Priesteramt zugesprochen, und die übrigen Stamm- und Amtsgenossen, die auf den Höhen einem ungesetzlichen Cultus vorgestanden hatten zu Tempeldienern degradirt werden. Mit diesen und anderen Bestimmungen über Feste und Opfer lenkt Ezechiel auf den Weg des sinaitischen Priestergesetzes; er ist aber noch nicht dabei angelangt, denn noch weiss er

nichts von der Hohenpriesterwürde, die erst seit der Restauration auftaucht (p. 229) noch von dem an die Leviten zu entrichtenden Zehnten und den ihnen zugewiesenen Städten, und manche seiner Vorschriften über Opfer und Feste sind vorerst nur Ansätze zu dem, was der Priestercodex verordnen wird (218—225). Dieser selbst und zwar er allein wurde erst von Esra und Nehemia als Gesetz für die neue Colonie promulgirt. Er wurde wahrscheinlich von dem Schriftgelehrten Esra in Palästina verfasst und bestand damals als selbständiges von den übrigen Theilen des Hexateuchs noch gesondertes Buch, welches sich auch durch seinen Inhalt und Gedankenkreis, durch den Mangel aller Polemik gegen Götzendienst, die reineren Ideen über Gott und sein Wirken, die phantastisch ideale Auffassung der Urgeschichte als den jüngsten Theil des Hexateuchs zu erkennen giebt (230—241). Nicht alles aber, was nach Abzug der jehovistischen Stücke und des Deuteronomiums sammt seiner Einfassung von Pentateuch und Josua übrig bleibt, gehörte ursprünglich zu dieser Schrift. Es heben sich zuvörderst die Kap. 17—26 des Leviticus ab, welche einen besonderen im Inhalt an Bundesbuch und Deuteronomium sich anlehnenden, in der Sprache sich vielfach mit Ezechiel berührenden Codex bilden, der aber nicht von diesem Propheten selbst, sondern von einem Mann desselben Geistes und früher als das Elohimbuch verfasst ist. Anderseits hat letzteres noch nach Esra eine Reihe von Zusätzen in seiner eigenen Schreibart erhalten, manche vielleicht erst nach dem das ebengenannte Gesetzbuch damit verbunden, und es selbst von einem Schriftgelehrten der jehovistisch-deuteronomistischen Schrift einverleibt war. Die Vollendung des Ganzen ist älter als die Redaktion von Esra Nehemia und Chronik (242—263). Ein Schlussparagraph resumirt die gewonnenen Resultate.

Diese trockene Analyse zeigt zur Genüge, dass Reuss als entschiedener Vertreter der sogenannten Graf'schen Hypothese den Priestercodex mit seiner geschichtlichen Einfassung erst zur Zeit Esra's entstanden sein lässt. Es kann dies auch andere als seine Schüler nicht befremden, da er seine Ansicht schon lange in dem Artikel Judenthum in

Ersch und Gruber's Encyklopädie deutlich genug angegeben hat. In der That schon in den dreissiger Jahren hatte er das Deuteronomium für das älteste Gesetzbuch erklärt (S. p. 23 Anmerkung) und nur die Ungunst, mit welcher damals diese auch von Vatke und George vertheidigte These aufgenommen wurde, hatte ihn veranlasst, wenn er auch in seinen Vorlesungen trotz aller Einwendungen der literarischen Kritik sie immer wieder vortrug, die weitere Entwicklung zu unterlassen. Er hielt dabei die elohistische Erzählung für die Grundschrift, für den Rahmen des Pentateuchs, in welchen im Laufe der Zeit zuerst die jehovistische Geschichte, dann das Deuteronomium und zuletzt die Priestergesetzgebung seien eingetragen worden. Die Vergleichung der pentateuchischen Gesetze unter einander und mit den Thatsachen der Cultgeschichte waren damals schon die Haupthebel seiner Kritik. H. Graf theilte anfangs die Ansichten seines Lehrers. Wie dieser, verwies er auf Grund der eingehendsten cultgeschichtlichen Untersuchungen die Priestergesetzgebung der mittleren Bücher in die nachexilische Zeit und liess zugleich die elohistische Geschichte als die Grundschrift gelten, das in Sprache und Anschauungen Verwandte so an die beiden Enden einer mindestens 500jährigen Entwicklung stellend (die geschichtlichen Bücher des A. T. 1866). Erst als seine Gegner die Unmöglichkeit einer solchen Trennung des Zusammengehörenden nachwiesen, that er den weiteren Schritt, auch die historische Grundschrift für nachexilisch zu erklären. (Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs in Merx's Archiv Bd. I, p. 466 sq.). Er starb ohne die gegebenen Andeutungen entwickeln zu können. In ihrer neuen Gestalt hatte die Graf'sche Hypothese bereits in Abraham Kuenen einen eben so eifrigen als scharfsinnigen Vertreter gefunden. Der holländische Gelehrte legte ihre Ergebnisse seiner grossartig angelegten und meisterhaft ausgeführten Religionsgeschichte Israels (De Godsdienst van Israel 1869 und 1870) zu Grunde und vertheidigte sie sowohl hier als in einer Reihe von Aufsätzen in der Theologische Tijdschrift (Jahrgang 1870. 1875) mit neuen auch aus der Religions- und Literaturgeschichte entnommenen Gründen. In Deutschland blieb

trotz des gewaltigen Eindrucks, welchen Graf's Beweisführung gemacht hatte, die Meinung herrschend, dass schon die Propheten des 8. Jahrhunderts und das Deuteronomium in ihren geschichtlichen Anspielungen, wie in einzelnen Gesetzesbestimmungen das Elohimbuch voraussetzen, mithin die Literärgeschichte Protest einlege gegen das auf dem Boden der Cultentwickelung gewonnene und anscheinend von ihr geforderte Resultat. An diesem Punkte der Verhandlung fasste, ohne Kuenen's Arbeiten zu kennen, der Schreiber dieses Aufsatzes die Frage an (Das vorexilische Buch der Urgeschichte 1874), indem er mit Hilfe von Citaten und Anspielungen den Beweis zu führen unternahm, dass die Literärgeschichte die nämliche Reihenfolge der Quellenschriften des Pentateuchs: Jehovist, Deuteronomium Elohist aufweise, welche die Cultgeschichte voraussetzen liess. Dasselbe Ergebniss brachte der Aufsatz Wellhausen's über die Composition des Hexateuchs in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1876 und 1877, und letzterer Gelehrte hat schliesslich die parallel fortschreitende Entwickelung des Rechts und des Cultus einerseits, der Literatur anderseits so glänzend und überzeugend dargethan (Geschichte Israels 1878), dass die Graf'sche Hypothese, welche in Deutschland mit ihrem Urheber zu Grabe getragen schien, nun auch zahlreiche Vertreter unter denjenigen gefunden hat, welche wie Kamphausen und Kautzsch ihr bisher widerstrebten, und Vatke die Freude erleben durfte, die geniale Idee, welche er einst fast divinatorisch seiner Construktion der Religionsgeschichte des A. T. zu Grunde gelegt, nicht mehr weggeworfen oder ignorirt, sondern durch die vielseitigsten Einzeluntersuchungen bestätigt zu sehn. Unter allen Gelehrten, die der letzten Ausgestaltung der Hypothese anfänglich zurückhaltend gegenüber standen, hatte Reuss die kürzeste Strecke Wegs zurückzulegen, um sich zu den neu gewonnenen Resultaten zu bekennen, waren sie doch gewiss nur die richtig gezogenen Consequenzen seiner eigenen schon längst aufgestellten Thesen, nur eine Erweiterung und Ergänzung seiner Ansicht über das Verhältniss des deuteronomischen Gesetzes zum sinaitischen. Wie erfreulich und ermunternd auch für deren

erste Vertreter diese Zustimmung eines Altmeisters biblischer Kritik sein muss, werthvoller noch als die Zustimmung an und für sich ist die Begründung, die Reuss ihr gegeben hat, indem er nicht allein die vorgebrachten cult- und literarhistorischen Beweise des nachexilischen Ursprungs des Elohimbuches zuerst vollständig zusammengefasst, sondern auch sie verschärft und ergänzt und so eine Geschichte des Hexateuchs geliefert hat, welche in noch höherem Grade und in noch weiteren Kreisen der neuesten Ansicht zum Sieg verhelfen wird. Reuss hat seine Anschauung über die Entstehung des Hexateuchs mehr positiv begründend als polemisch dargelegt und dies gilt sowohl von dem Grundgedanken, dem nachexilischen Ursprung des Elohimbuches, als von der besonderen Stellung, die er unter den Vertretern der gleichen Ansicht in speziellen Punkten einnimmt. Da es sich hier nicht sowohl um eine Rezension seines Buches als um die Darstellung des gegenwärtigen Standes der Pentateuchkritik überhaupt handelt, so gedenke ich zuerst die gegen die Grundidee in den letzten zehn Jahren erhobenen Bedenken zu prüfen und nachher die Sonderstellung von Reuss in mehr sekundären Fragen zu besprechen. Ersteres soll der Gegenstand dieses Artikels sein.

Ein eher wohlwollender als feindseliger Rezensent meines Beitrags zur Pentateuchkritik hat den Satz aufgestellt: Die Hypothese des nachexilischen Ursprungs des Elohimbuches könne erst dann als erwiesen gelten, wenn Cult- Literär- und Sprachgeschichte zusammen die Annahme einer früheren Abfassung verbieten. Nachdem Graf die chronologische Folge der Bestandtheile des Pentateuchs in dieser Ordnung: Jehovist, Deuteronomium, Elohist, auf Grund der thatsächlichen Veränderungen in den Formen des Gottesdienstes, ich aus dem allmählichen Bekanntwerden dieser Bücher wahrscheinlich gemacht, Kuenen und Wellhausen sie aus Cult- und Literärgeschichte zugleich erwiesen und letzterer noch auf den jüngeren Sprachcharakter des Priestercodex aufmerksam gemacht hatte, stand zu hoffen, es wäre obiger Forderung Genüge geleistet. In der That hat Reuss die dreifache Beweisführung so überzeugend wie nur möglich gefunden und

sich um die fortdauernden Einwendungen der Gegner wenig bekümmert. Ob er darin Recht gehabt, fragen vielleicht Manche und ich will desshalb die Gegeninstanzen in Untersuchung ziehen.

Die Graf'sche Hypothese ist auf die Erkenntniss begründet, dass das deuteronomische Gesetz erst seit Josia, das sinaitische nicht vor Esra in's Leben trat, während die älteren Schriften historische wie prophetische bis auf die Zeit Josias Zustände aufweisen, die im ganzen Pentateuch nur das jehovistische Bundesbuch und die jehovistische Patriarchensage als legitim anerkennt. Aus diesen Thatsachen musste man den Schluss ziehen, dass die Jahvistische Bearbeitung der Urgeschichte dem Deuteronomium und dieses dem Priestercodex voranging. Die Folgerung bedurfte neben den constatirten und unumstösslichen Thatsachen der Geschichte keiner andern Prämissen, als der bei allen unbefangenen Forschern herrschenden Annahme, dass das deuteronomische Gesetz in wesentlichen Punkten sowohl von dem des Bundesbuches als von dem priesterlichen abweiche, und zugleich, dass das deuteronomische Buch zur Zeit Josia's oder kurz vorher geschrieben sei. Wie nun aber, wenn die Prämissen selbst nur unhaltbare Voraussetzungen wären? Wenn die behauptete Differenz zwischen der deuteronomischen und priesterlichen Gesetzgebung in Wirklichkeit nicht vorhanden wäre, und die scheinbaren Abweichungen sich durch eine genauere Exegese aus dem Wege räumen liessen? Gelang es, diess zu beweisen, so war der Parallelisirung der einzelnen Gesetzgebungen mit den wechselnden Erscheinungen auf dem Gebiete des Cultus der Boden unter den Füssen weggezogen, so konnte nicht mehr von einem besonderen deuteronomischen Gesetze, das die Reform Josia's veranlasst hätte, nicht mehr von einem besonderen Priestercodex durch dessen Veröffentlichung die Einrichtungen Esras bedingt wären die Rede sein, und man musste sich zu der Annahme verstehen, dass beide Reformatoren aus dem Gesammtcomplex des schon längst zu Recht bestehenden Gesetzes, jeder dasjenige herausgegriffen und eingeführt hätte, was seiner Zeit am meisten Noth that, Josia die alleinige Geltung des

Heiligthums in Jerusalem, Esra die darin enthaltene Gottesdienstordnung.

Den Beweis der Vereinbarkeit des deuteronomischen Gesetzes mit dem Priestercodex zu führen, unternahm Samuel Yves Curtiss, Professor der Exegese in Chicago, zunächst in den Bestimmungen über die Berechtigung zum Priesteramt.[1]) Der Unterschied zwischen beiden Gesetzgebungen ist bekanntlich folgender: Nach dem Deuteronomium haben die Priester die Funktion, die Bundeslade zu tragen, zu opfern, zu segnen, das Gesetz zu lehren und Recht zu sprechen. Sie müssen dem Stamm Levi angehören, aber jeder Levit kann Priester sein und wird es, sobald er bei dem allein noch gesetzlichen Heiligthum in Jerusalem obige Funktionen übernimmt. Eine Scheidung der Stammesangehörigen in zwei Classen von Dienern im Tempel ist nicht vorhanden und die Priester heissen Levitenpriester, der ganze Stamm Levi. Das Elohistische Gesetz hingegen setzt überall zwei unterschiedene Klassen voraus. Den Priestern, die hier Söhne Aaron's, nicht Levi's heissen, kommt das Opfern, Segnen und Lehren zu; die übrigen Glieder des Stamms Levi einfach לויים genannt, sind Diener der Söhne Aaron's, haben untergeordnete Dienste am Tempel zu versehen, worunter das Tragen der Bundeslade besonders namhaft gemacht wird; eigentlich priesterliche Rechte sind ihnen auf das Strengste untersagt. Diesen Unterschied, welcher für die Datirung der einzelnen Schichten der pentateuchischen Gesetzgebung von hervorragender Wichtigkeit ist, weil die vorexilischen Bücher insgesammt die Gleichstellung aller dem Stamm Levi angehörenden in Rang und Amt, die jüngsten Bücher die Unterordnung der Leviten bezeugen und weil Ezechiel uns die Motive der erst werdenden Bevorzugung einer Classe vor den übrigen, also den Uebergang aus der früheren Rangesgleichheit in die spätere Ungleichheit erkennen lässt, diesen Unterschied stellt der amerika-

---

1) The Levitical priests, a Contribution to the criticism of the Pentateuch. Edinburgh 1877 und De Aaronitici sacerdotii atque thorae elohisticae origine. Lips. 1878.

nische Gelehrte in Abrede. Er hält sich für berechtigt das Deuteronomium den Vorschriften des Priestercodex gemäss auszulegen. Wenn jenes Buch (X, 8) von der Aussonderung des Stammes Levi spreche, um die Lade des Bundes Jehova's zu tragen und vor Jehova zu stehen, ihm zu dienen und zu segnen in seinem Namen, so stelle es unterschiedslos die Funktionen der Priester und der Leviten nebeneinander, es dem verständigen Leser überlassend, dieselben unter die beiden Classen zu vertheilen. Auch die Chronik, welche anerkannter Massen die Scheidung der Classen und Funktionen streng festhält, rede bisweilen, wie wenn sie nicht vorhanden wäre. Ist man aber bei ihr genöthigt, die hie und da vorkommende Verwischung des Unterschieds auf Rechnung der Ungenauigkeit im Ausdruck zu setzen, so sei man für das Deuteronomium berechtigt, eben so zu verfahren. Diese Entdeckung ist zu überraschend, als dass ich den Beweis dafür, dem Leser vorenthalten möchte, zumal sie unter dem Patronat und mit der Empfehlung Delitzsch's auftritt.[1])

„Also der Chronist fasst bisweilen die besonderen Funktionen der beiden Classen als Attribute des Stammes zusammen, ohne anzugeben, dass die einen den Priestern, die anderen den Leviten speziell eignen.“ Ich nehme keinen Anstand, zu bekennen, dass 2. Chron. 29, 11 zu Priestern und Leviten unterschiedslos gesagt ist: Euch hat Jehova erwählet vor ihm zu stehen, ihm zu dienen und seine Diener zu sein, die ihm räuchern. Folgt aber daraus, dass der Chronist die Funktionen beider Classen vermengt? Mit nichten. Nicht er spricht ja, sondern Hiskia redet beide vor ihm versammelte Classen als Leviten an (V. 4 und 5). So gut die anwesenden Priester und Leviten in der Rede des Königs unterscheiden konnten, was jedem im Besonderen zukam, so gut kann es auch der Leser und der Chronist giebt ihm selbst dazu Anleitung, indem er V. 16 die Priester allein in den Tempel gehen lässt, alles Unreine hinauszuschaffen, und die Leviten

1) I am rejoiced that I can acknowledge that the investigations of my friend have persuaded me of the possibility of harmonizing them. (The Levitical priests, Preface p. X.)

erst nachher es in den Kidron tragen lässt. Das ist also keine Vermengung in ungenauer Redeweise und würde zu keiner, auch wenn der König noch das Singen und das Segnen hinzugefügt hätte.

Nichts destoweniger sollen wir dem Deuteronomiker nicht die Meinung zuschreiben dürfen, als sollten nur Priester, nicht Leviten für die Träger der Lade gelten. Warum nicht, da es doch die vorexilische Zeit nicht anders weiss Jos. 3, 3 und pass. 6, 6. 8, 33. 1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 15, 29. 1. Reg. 8, 3. 6? Der Verfasser belehrt uns, dass wir kein Recht haben, das hier Berichtete als den gewöhnlichen Usus anzusehn; bei den feierlichen Anlässen, welche diese Bücher erwähnen, haben allerdings Priester die Lade getragen, sonst aber. d. h. wenn von der Lade geschwiegen wird, hätten es die Leviten gethan. Dies sei aus der Chronik deutlich, welche, obwohl grundsätzlich das Tragen der Lade als ein Geschäft der Leviten ansehend, doch die Ausnahmsfälle nicht verschweigt. Sehen wir die angezogenen Stellen an, so beweisen sie das Gegentheil. Der Schreiber der 2. Chronik V die Einweihung des Tempels nach 1. Reg. VIII erzählt und im vierten Verse die die Lade tragenden Priester seines Vorgängers in Leviten verwandelt, hat gewiss nicht im fünften die Priester und die Leviten identifizirt, es ist vielmehr hier die Priester und die Leviten zu lesen, wie es in der aus der Chronik abgeschriebenen Interpolation 1. Reg. 8, 4 wirklich steht, und die Priester sind in der Chronik bei dem feierlichen Transport der Lade in den neu gebauten Tempel gegenwärtig, nicht um die Lade unterwegs zu tragen, sondern um sie, beim Tempel angelangt, den Leviten abzunehmen und in die heiligen Räume zu schaffen, deren Betreten jenen untersagt war V. 7. Und ganz derselbe Fall ists 1. Chron. 15, 11 sq., wo auch die Priester Zadok und Abjathar der Ueberbringung der Lade nach Jerusalem beiwohnen, aber nicht sie tragen dieselbe, sondern die Leviten V, 15. Der Chronist ist ebenso consequent dies Geschäft den Leviten zuzuschreiben als die frühern Bücher den Priestern, und die Differenz beweist, dass in der Zwischenzeit ein anderer Usus aufgekommen und ein anderes Gesetz in Kraft getreten war,

nach welchem er die Erzählung seiner Vorgänger umgestaltete.

Etwas anders verhält es sich mit dem Stehen vor Jehova und ihm dienen, das in den frühern Büchern ausschliesslich von den Priestern ausgesagt und demgemäss auch Deut. 10, 8. 17, 12. 18, 5 als eine Bezeichnung des Priesterdienstes aufgefasst wird. Curtiss bemerkt mit Recht, dass 1. Chron. 15, 2 der Ausdruck שרת את י״י auch den Dienst der Leviten umfasst, es scheint ihm aber entgangen zu sein, dass überall, wo vom Gottesdienst der Leviten die Rede ist, (1. Chron. 6, 17. 16, 4. 37. 2. Chron. 8, 14. 31, 2) an den Gottesdienst in Psalmensingen und heiliger Musik gedacht ist und das ist auch 1. Chron. 15 der Fall, wie es im Laufe des Capitels hervortritt. Wenn also der Chronist im Unterschied vom elohistischen Gesetze, welches nur von durch die Leviten an die Priester geleisteten Diensten weiss, auch einen Gottesdienst der Leviten anerkennt, so beweist dies eine Steigerung der Levitenwürde durch Uebertragung der Tempelmusik, es giebt aber nicht von ferne das Recht, dem vorexilischen Sprachgebrauch zuwider anzunehmen, dass das Deuteronomium, wie der Chronist mit dem שרת ebenso wohl den Dienst der Leviten als den der Priester gemeint habe.

Das künstliche Netz, in welchen der jüngste Apologet die Kritik zu verstricken gedachte, ist wie ein Spinnengewebe bei der ersten Berührung zerrissen. Der Chronist verwischt nie durch ungenaue Ausdrucksweise den Unterschied von Priestern und Leviten. Doch gesetzt auch er thäte es bisweilen, wovon das Gegentheil erwiesen ist, so wäre auch damit für die These von Curtiss nichts ausgerichtet, da die ungenaue Redeweise doch nur ein Rest des früheren Sprachgebrauchs sein könnte, eines Sprachgebrauchs in einer Zeit entstanden, wo beide später geschiedene Classen in Wirklichkeit nur Eine bildeten. Eine Berechtigung dem Deuteronomiker dieselbe Ungenauigkeit beizumessen, könnte erst dann gegeben sein, wenn aus seinem Buche selbst die gesonderte Existenz der zwei Classen des einen Stammes erweislich wäre; die Stelle XVIII, 1 sq. beweist aber trotz aller exe-

getischen Künsteleien p. 9 gerade das Gegentheil, nämlich dass alle priesterlichen Funktionen, wie alle priesterlichen Einkünfte jedem Leviten zugänglich sein sollten. Der Deuteronomiker confundirt beide Classen nicht scheinbar bloss, wie Curtiss es uns glauben machen möchte, sondern weil sie thatsächlich confundirt waren und er an eine Aussonderung eines allein zum Priesteramt berechtigten Geschlechts aus dem ganzen Stamm gar nicht denkt. Die zwei Classen, wie der Verfasser selbst eingesteht (p. 12) sind nicht dem Deuteronomium entnommen, sondern in dasselbe aus dem Priestercodex eingeschmuggelt, weil das Deuteronomium Mosaisch sein muss so gut wie der P. C. (the Levitical priests p. 151) und Moses sich nicht widersprochen haben kann, ein Argument, das in den Anfang gestellt, die Einzelkritik des Verfassers mit ihren mühsamen Gängen ganz überflüssig gemacht hätte, da sie doch zu keinem Resultate führen kann als den Anhängern der Tradition den Glauben einzuflössen, dieselbe sei mit wissenschaftlichen Gründen ausreichend zu vertheidigen. Der Versuch von Curtiss, das deuteronomische Gesetz mit dem priesterlichen zu harmonisiren ist als gescheitert anzusehn, nach wie vor wird die von Ewald und Riehm nachgewiesene Differenz anerkannt werden müssen.

Steht es besser mit der Bestreitung der zweiten Prämisse der Critik nämlich der Annahme, dass das Deuteronomium kurz vor der Reform Josia's nicht bloss wieder aufgefunden, sondern verfasst ist? Den Versuch, auf diesem Wege die Graf'sche Hypothese zu überwinden, hat P. Kleinert gemacht in seiner Schrift: Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Berl. 1872. Von dogmatischer Befangenheit lässt sich in diesem Werke nichts spüren. Die Mittelstellung des deuteronomischen Gesetzes zwischen dem Bundesbuch und dem Priestercodex wird vielmehr anerkannt und erwiesen, nur dass Kleinert ausser dem Bundesbuch, dem Zweitafelgesetz Ex. 34, 11—26, und den mit der jehovistischen Erzählung verflochtenen Gesetzen in Ex. 12. 13. 29 auch noch die dem Bundesbuch verwandten Stücke in Lev. 17, 8 sq. c. 18—20 und das Aussatzgesetz Lev. 13. 14 als vordeuteronomisch ansieht (p. 46—78). Nachdeuteronomisch sind nach

ihm die Gesetze über reine und unreine Thiere Lev. 11 (p. 51), über Verunreinigungen Lev. 15, 16 sq. und 17, 15 sq. (p. 52 u. 60), über die Feste und Festopfer Lev. 23. Num. 28. 29 (p. 61 und folgende) über die Freilassung der Knechte im Jubeljahr Lev. 25, 39 sq. (p. 55 sq.) über Erstgeburt und Zehnten Lev. 27, 26. 27. 30 sq. Num. 18, 15 sq. 21 sq. (p. 73. 74) und über die Quasten Num. 15, 37 sq. Wenn er aber ferner (p. 145 sq. die Gleichheit aller Glieder des Stammes Levi im Deuteronomium, ihre Trennung in zwei verschiedene Classen in den mittleren Büchern als eine durch keine Apologetik zu beseitigende Thatsache darstellt und diese Trennung erst nach der Zeit des Deuteronomiums entstanden sein lässt, so werden wir trotz seiner im Interesse der Cultgesetzgebung gegen unbefugte Verallgemeinerungen eingelegten Verwahrung (p. 77) aus seinen eignen Beweisen den spätern Ursprung des Priestercodex überhaupt eruiren dürfen. Die als nachdeuteronomisch erkannnte Trennung der beiden Classen reisst in der That den ganzen ersten Theil von Numeri, mit der Lagerordnung der Volkszählung und Einsetzung der Leviten, das Gesetz über Priesterkleidung, Priesterweihe, priesterliche Rechte Ex. 28. 29. 39; Lev. 8. 9; Num. 18 über Opfer Lev. I—VII und die Verordnungen über die Stiftshütte, wo überall der Unterschied von Leviten und Priestern vorausgesetzt ist, mit sich fort, wie das Festgesetz Lev. 23 die besondere Verordnung über den Versöhnungstag Lev. 16. Das ist so augenscheinlich, dass es weiterer Untersuchungen über das Protonomium gar nicht mehr bedarf, um vor- und nachdeuteronomisches zu erkennen. Keil (Einleitung, 3. Ausgabe p. 91) hat richtig gesehn, dass mit den Resultaten der Kritik Kleinert's nicht blos das Fundament der von der Literärkritik construirten Grundschrift erschüttert, sondern ihre Existenz selbst zur Zeit des Deuteronomikers in Frage gestellt wird. Wir können in der That soweit in Kleinert einen ebenso unerwarteten als unwillkürlichen Bundesgenossen begrüssen, der zum Voraus die Grundlosigkeit der Aufstellungen von Curtiss erwiesen hatte. In der Datirung des Deuteronomiums ist er freilich ganz anderer Ansicht. Dieses Buch ist nach ihm nicht im 7. Jahrhundert, wie De Wette, Ewald

und Bleek schon behauptet haben, sondern in den Ausgängen der Richterzeit geschrieben. Nur in dieser, nie sonst und namentlich nicht unter Josia, sei die von seinem Verfasser voraùsgesetzte Situation in Angelegenheiten des Staates und des Cultus thatsächlich vorhandcn gewesen. Die hiefür gelieferten Beweise, welche einen grossen Thail des Buches einnehmen (p. 79—158) sollen nun erwogen werden.

Die vom Deuteronomium vorausgesetzte Institution der Stadtältesten, welche erst nach der Ansiedelung in Canaan entstehen konnte, in der Richterperiode vorhanden war, verschwindet nach Kleinert seit der Einführung des Königthums (p. 130. 140). Sieht man sich indess die deuteronomischen Stellen an, wo die זקני העיר erwähnt werden, so gewahrt man, dass es immer in Angelegenheiten einer Stadt geschieht. Die Königsbücher, welche nur von Nationalangelegenheiten berichten, brauchen natürlich dabei den Ausdruck זקני יהודה oder ישראל. Dass jene nicht mehr vorhanden und diese aufgekommen, ist dadurch nicht angezeigt. Wo sollten die Landesältesten auch herkommen als aus den Städten und Gauen? Kleinert wird doch nicht denken, dass die Aeltesten, die Salomo zur Tempelweihe, Josia zur Bundesschliessung, Ahab zur Berathung eines Krieges in die Residenz berief, wie Landtagsabgeordnete, ohne vorher eine amtliche Stellung in ihrem Wohnorte gehabt zu haben, eigens zur Berathung von Nationalangelegenheiten gewählt waren. Zudem weiss Threni 2, 10 von Aeltesten in Jerusalem, 1. Reg. 21, 8. 11 von solchen in Israel, und an letzterer Stelle haben sie gerade die richterliche Autorität, welche ihnen das Deuteronomium zuspricht, und welche sie nach Kleinert in der Königszeit sollen eingebüsst haben.

Mit dem Richteramt bekleidete Priester, wie das Deuteronomium sie verordnet, soll es gleichfalls nur in der Richterzeit gegeben haben. Beides aber, dass sie in dieser Periode vorhanden waren und dass die spätere Zeit sie nicht mehr aufweist, ist rein aus der Luft gegriffen, denn wenn Eli und Samuel auch Recht sprechen, so ist es in ihrer Qualität als Volkshäupter, abgesehen davon, dass Samuel kein Priester war; und in der Königsperiode ist diese Betheiligung der

Priester an der Rechtspflege bezeugt, 2. Chron. 19, 8 sq., auch wenn der Verfasser dieses Buches die Institution der Stadtgerichte und des Obertribunals mit Unrecht auf Josaphat sollte zurückgeführt haben (Wellhausen).

Von Fahrenden, Amt und Brot suchenden Leviten berichtet allerdings nur das Richterbuch. Es ist aber nicht die Situation solcher brotlosen oder von Privatleuten gedungenen Glieder des Stammes, die der Deuteronomiker aufbessern will. Er hat vielmehr schon geordnete Zustände im Auge und seine Sorge für die Leviten steht mit seinem Gesetze über die Concentrirung alles Opferdienstes in Jerusalem in engster Verbindung; die Landpriester auf den Höhen sollen, wenn sie es begehren, zum Stadtklerus Zutritt haben, und so sie auf dem Lande bleiben, doch ihres gewohnten Antheils an den Opfer- und Zehntenmahlzeiten ihrer Ortsangehörigen nicht verlustig gehn, und sie desshalb bei solchen Feierlichkeiten nach Jerusalem begleiten. Aber, behauptet Kleinert p. 15[1]) sq., der Ort den Jehova erwählen wird beim Deuteronomiker, wird fälschlich vom Tempel in Jerusalem verstanden. Der Ausdruck meint wie Exod. 20, 24 jeden beliebigen von einem Propheten zu bezeichnenden Ort, und vor Jehovah opfern, heisst die Opfer an dem Orte darbringen, wo gerade die Bundeslade stand. Dieser verzweifelte Versuch, das Verfahren Samuels zu rechtfertigen und das Deuteronomium in sein Zeitalter zu versetzen, scheitert an der Thatsache, dass sonst überall Jehovah selbst durch seinen Mal'ach, ohne Vermittlung eines Propheten, die Opferstätten bezeichnet, sodann dass die Bundeslade die 1. Sam. 7, 2 in Kirjath Jearim im Hause des Abinadab war und von dorther durch David nach Jerusalem gebracht wurde, 2. Sam. 6, 3 nicht in der Zwischenzeit zu Bethel, Gilgal und an andern Orten gestanden haben kann. (Vergl. Graf; die geschichtl. Bücher. p. 31 und 53.[1]) Man darf nicht an dem Deuteronomium winden und drehen bis man ihm einen

---

1) Die Stelle 1. Sam. 14, 18, auf welche Kleinert sich beruft, lautet anders in LXX und Thenius hat gezeigt, dass diese hier das richtige hat.

Sinn abgewinnt, der nothdürftig zu dem Verhalten Samuels stimmt, sondern man muss schliessen: Weil Jahrhunderte hindurch eine Menge Opferstätten berechtigt waren, weil Samuel und Elias keinen Anstand nahmen an verschiedenen Orten Altäre aufzurichten und zu opfern, weil die Höhen erst durch Josia in Folge der Auffindung eines Gesetzbuches abgeschafft wurden, so ist das Deuteronomium, welches zuerst diese Abschaffung fordert, erst kurz vor dieser Reform ans Licht getreten. Die Gründe, die Kleinert gegen diese Datirung des Buches vorbringt, sind allesammt nicht stichhaltig. Es lässt sich gar nicht erweisen, dass in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts die Beziehungen zu den Nachbarvölkern andere gewesen sind als die, welche das Deuteronomium voraussetzt, feindliche gegen Moab, freundliche zu Edom und Aegypten. Ein Wehrgesetz ist auch unter Josia kein Anachronismus, und wer an Jeremias denkt, wird die Hoffnung eines neuen Aufschwungs in Folge treuen Festhaltens am mosaischen Gesetze nicht für Schwärmerei zu erklären wagen. Das Gebot der Ausrottung der Amalekiter ist nur aus dem Jehovisten (Ex. 17, 4) herübergenommen, ebenso wie das der Vertilgung der Cananiter (Ex. 23) und letzteres steht hier (VII) wie dort in Verbindung mit der Warnung vor ihren Götzendiensten. Wir könnten sagen, der Verfasser hat sie aufgenommen, um das mosaische Colorit zu bewahren, wenn nicht viel wahrscheinlicher wäre, dass auch nach Verlust aller politischen Selbständigkeit an vielen Orten einzelne Familien und Bruchtheile des unterworfenen Volks noch zahlreich genug waren, um einen verführerischen Einfluss auf das ohnehin zum Götzendienst geneigte Israel auszuüben, und dass auf manchen Höhen Jehovah- und Baalsdienst in bunter Mischung fortdauernd getrieben wurde. Das scheinbarste Argument ist noch, dass Gesetze, deren Beobachtung früher bezeugt ist, wie die Verpflichtung des Königs das Gesetz zu lesen (Deut. 17, 19 cf. 2. Reg. 11, 12) und das Verbot die Kinder wegen der Vergehungen der Väter zu tödten (Deut. 24, 16 cf. 2. Reg. 14, 16) nicht erst unter Josia erlassen sein können. Wer wird aber aus dem Auge verlieren, dass der Verfasser des Buches der Könige, welcher ein so

sichtliches Interesse an Josia's Reform an den Tag legt und die ganze Vergangenheit nach dem Deuteronomium als dem von jeher giltigen Rechtsbuch beurtheilt, hier formell demselben entsprechende Thatsachen als durch dasselbe provozirt darstellt? Dass die Bezugnahmen auf das geschriebene Gesetz schon in den alten Quellen gestanden haben, wird selbst Kleinert nicht annehmen wollen. Ich denke hiermit erwiesen zu haben, dass der Versetzung des Deuteronomiums in die Zeit Samuels Alles, seiner Datirung aus Josia's erster Regierungszeit gar Nichts im Wege steht und halte es, trotz Kleinert's Widerspruch, für eines der gesichertsten Ergebnisse biblischer Kritik, dass dieses Buch und kein anderes die Veranlassung von Josia's Reform war und nicht lange vorher geschrieben ist.[1])

Ist aber die durchgängige Verschiedenheit des Deuteronomiums vom Priestergesetz erkannt und seine Abfassung unter Josia erwiesen, ist es ferner unleugbar, dass die vorjosianischen Zustände, soweit sie von den Propheten und Historikern gebilligt sind, dem Bundesbuch, die nachjosianischen dem Deuteronomium und die Zustände seit Esra's Reform dem Priestercodex entsprechen, so wird man, scheint es, auch zur Folgerung sich verstehen müssen, dass letzterer zur Zeit Esra's entstanden ist. Nicht Alle indess, welche die Prämissen gelten lassen, wollen diese Folgerung für richtig halten. Riehm (theol. Studien und Critiken 1872. II. p. 297 sq.) behauptet, sie laufe dem ganzen Charakter des elohistischen Buches zuwider. Es habe dieses in seinen Erzählungsstücken die grössere Einfachheit vor der ausschmückenden Art des Jehovisten voraus, es bekunde noch eine getreue Erinnerung an die allmählige Entwickelung der Offenbarungsreligion in dem successiven Gebrauch der Gottesnamen Elohim, El Schaddai, Jehova, während der Jehovist anachronistisch den Jehovahcultus schon gleich nach der Schöpfung beginnen lasse. Alles mythologische und besonders die nachexilische Engellehre sei ihm fremd. Einfach und schmucklos ist die Er-

1) cf. Kuenen, de Godsdienst I p. 417 sq. Reuss p. 154 und folgende.

zählung hier allerdings. Aber diese „alterthümliche“ Einfachheit, worin besteht sie?. Doch nur darin, dass der Elohist die Namen der Träger der Offenbarung in ein geschlossenes chronologisches und genealogisches System einzwängt, den Stufengang der Offenbarung in dem allmählichen Kundwerden einzelner Bundesgesetze: Sabbathruhe, Enthaltung von Blutvergiessen und Blutgenuss, Beschneidung, Anrecht an den Besitz Canaans, Reinhaltung des auserwählten Geschlechtes zeichnet, und die den Patriarchen gegebenen Verheissungen in fast gleichlautenden Ausdrücken wiederholt. — Dürre Prosa statt des poetischen Reizes, womit der Jehovist seine Erzählungen von dem Aufenthalt im Paradiese und dessen Verlust, von der Sündfluth und vom Leben der Patriarchen ausgeschmückt hat. Statt lebendiger Persönlichkeiten, in welchem uns die Ideale des Volkes, seine Liebe und sein Hass geschildert sind, abstrakte Schemen. Und diese Prosa soll gegen alle Analogie älter sein als die Poesie. Die Sage hätte zuerst die Namen, die Zeitrechnung, den gesetzlichen Stoff, den Rahmen geschaffen und nachher erst die Schilderungen concreter Persönlichkeiten eingetragen! Man braucht diesen Gedanken nur in seiner Nacktheit zu formuliren, um ihn sofort abzuweisen. Die Bezeichnung Gottes als Elohim und El Schaddai in der Patriarchenzeit, ist nur eine Abstraktion aus dem Jehovistischen Bericht, wornach Gott sich dem Mose als Jahve kundthat, eine Abstraktion, die sich einer Zeit besonders empfehlen musste, wo Jahve nicht mehr bloss als der Bundesgott Israels neben andern, wenn auch weniger mächtigen Göttern anderer Völker, sondern als der Gott aller Völker, als der einzig Reelle erkannt war, d. h. einer Zeit, wo die Predigt der Propheten den absoluten Monotheismus in den Volksglauben eingeführt hatte. Die Abwesenheit alles Mythologischen, die reineren Vorstellungen über Gott sind das Ergebniss der fortgesetzten Läuterung des Gottesbegriffs, nicht Zeichen höhern Alters.[1])

Nöldeke (Jahrb. f. prot. Theol. I. p. 350 sq.) hat es

---

1) cf. Kuenen II, 67 sq. und Anmerkung 3 zu diesem Capitel bes. p. 100. Wellhausen p. 320 sq. Reuss p. 238 sq.

unternommen die Abweichungen des Deuteronomiums vom Priestercodex auf dem Gebiete des Cultus unbeschadet der Priorität des letzteren begreiflich zu machen. „Der überall auf das praktisch ausführbare gerichtete Deuteronomiker, behauptet er, habe manche Bestimmung des alten Gesetzes ermässigt: er begnüge sich nach den bitteren Erfahrungen der Zeit Manasse's überhaupt nur levitische Priester zu verlangen, weil der würdigen Aaroniden zu Wenige vorhanden waren, gegen die frühere Sitte gestatte er überall das einfache Schlachten, und fordere nur das Opfern beim Tempel, weil das Heiligthum für Manche zu entfernt war; er ermögliche den entfernt Wohnenden die Opferbesuche durch die Erlaubniss die Zehnten in Geld zu verwandeln und dafür das nöthige Opfermaterial in Jerusalem zu kaufen (14, 24 bis 26).“ Dass letztere Bestimmungen mit der Concentration des Cultus in der Hauptstadt in Verbindung stehn liegt auf der Hand. Das angeblich alte Gesetz aber Lev. 17, nach welchem jede Schlachtung ein Opfer sein und nur bei der Stiftshütte vorgenommen werden sollte, steht und fällt mit der Vorstellung von dem Lager und der Stiftshütte, deren Ungeschichtlichkeit der Verfasser selbst in völlig überzeugender Weise dargethan hat (Untersuchungen p. 120 sq.). Dass es je vor Josia nur Ein legitimes Heiligthum gegeben habe, ist nicht zu erweisen, sondern das Gegentheil. Es bliebe hiernach lediglich das Postulat der Einzigkeit des Opferortes als früher vorhanden übrig, welches ebensowohl von dem Deuteronomiker als von einem älteren Gesetzgeber herrühren kann. Man beachte, wie nach dieser Vorstellung Nöldeke's der Verlauf der Cultgeschichte sich sonderbar gestaltet. Zuerst giebt es blos eine Theorie, welche die Einheit des Heiligthums und einen minutiös geregelten Gottesdienst an denselben fordert, eine Theorie in einer Zeit entstanden, wo alle Bedingungen sie praktisch durchzuführen noch fehlten und um die sich Jahrhunderte hindurch Niemand, auch die Propheten nicht bekümmerten. Der Deuteronomiker fordert die Concentration des Cultus und Josia setzt sie durch, die Gottesdienstordnung aber muss sich bedeutende Ermässigungen gefallen lassen (thatsächlich sind's nur solche Abänderungen, wodurch die frühern

Fest- und Opfer-Gewohnheiten dem neugeschaffenen Verhältniss angepasst werden sollen). Nach dem Exil aber bedarf die Gemeinde dieser Erleichterungen nicht mehr und führt das Ursprüngliche in seiner Vollständigkeit ein. Man weiss nicht wozu eine Theorie, die nie befolgt war, ein cultisches nur in Schrift vorhandenes Programm gedient hat oder nur dienen konnte und braucht sie in der That nur fallen und mit ihrer Verwirklichung concipirt sein zu lassen, so ist Alles in Ordnung. Es war jedenfalls damals leichter, sie in dem gewählten geschichtlichen Rahmen vorzutragen, als mehrere Jahrhunderte früher, wo die Erinnerungen an die Anfänge des Volkes noch nicht alle erloschen waren.

Aber, sagt man von verschiedenen Seiten, „ein geschriebenes Gesetz muss nicht nothwendig ein befolgtes sein, aus der Vernachlässigung des Gesetzes darf nicht auf dessen Fehlen geschlossen werden.“ Wohl wahr! Die ausschliessliche Verehrung Jehovah's, die Erfüllung des Sittengebots im Dekalog, die Gesetze der Humanität und Rechtlichkeit, die Grundgesetze des Bundes überhaupt, wie sie Exod. 20—23 vorliegen, sind Jahrhunderte hindurch nicht allgemein zur Ausführung gekommen und es wäre thöricht daraus folgern zu wollen, dass der sittliche Monotheismus nicht auf Mose als Urheber zurückzuführen sei. Mit den Cultformen des Priestercodex steht aber die Sache anders. Während die Propheten die Uebertretung der Sittengebote beklagen, rügen und mit Gottes Strafgerichten bedrohen und eben damit ihre Geltung für Israel bezeugen, sind sie alle vor Ezechiel für die Gottesdienstformen ganz indifferent. Wäre das möglich, wenn die Cultordnung ebenso alt und ehrwürdig wäre als die Sittenordnung? Ich denke nicht, und die Vergleichung Jesaja's mit Maleachi zeigt deutlich genug den Unterschied der Zeiten. Muss man aber zugestehen, dass die Cultgesetze des P. C. vor dem Exil überhaupt keine Berücksichtigung fanden, so ist doch gewiss der nächstliegende Schluss der, dass sie noch nicht geschrieben waren, und von einer Vernachlässigung könnte erst dann die Rede sein, wenn ihre frühere Abfassung in Schrift zum Voraus feststünde. In diesem Falle müssten wir uns mit der Annahme einer Vernachlässigung zufrieden geben

und es bliebe nichts übrig, als letztere aus den Zeitverhältnissen zu erklären zu suchen. Die Frage ist nur, ob entscheidende Instanzen, welche uns verbieten das sinaitische Cultgesetz erst kurz vor seiner Einführung geschrieben sein zu lassen, wirklich vorhanden sind. (cf. Kuenen II, p. 203).

Man findet solche in der Litterärgeschichte des A. T. und in der Geschichte der hebräischen Sprache.

Das Veto der Litterärgeschichte habe ich zunächst mit Rücksicht auf die Aufstellungen von Riehm und Schrader in meiner Schrift: das vorexilische Buch der Urgeschichte 1874 untersucht und aus Citaten und Anspielungen auf die Pentateuchstellen in andern Büchern nachgewiesen, dass bis auf Josia nur das jehovistische Geschichtsbuch und Gesetz bekannt war, seither auch das Deuteronomium, und erst in der Zeit nach Esra das Priestergesetz und der ganze Pentateuch. Die Graf'sche Hypothese hatte sich mir an der Litterärgeschichte erprobt. Den einzigen Kuenen ausgenommen, der in seinem Godsdienst van Israel und in besonderen Aufsätzen der Theol. Tijdschrift schon denselben Weg der Beweisführung betreten hatte (Theol. Tijdschrift. 1875. p. 326 sq.) widersprachen alle Recensenten. Obwohl Wellhausen den litterärischen Beweis durch engere Verknüpfung desselben mit dem cultgeschichtlichen noch verstärkte (Geschichte Israels) und Reuss sich überall damit einverstanden zeigt (p. 146 sq., 178 sq., 188 sq., 200 sq., 223 sq.), wird es nicht überflüssig sein, die vorgebrachten Gegengründe zu erwägen.

Schrader (Jenaer Litteraturzeitung 1874 p. 771) beharrt auf seiner früher (Einleitung §. 192, 202) angenommenen Reihenfolge der Quellen des Hexateuchs: 1) Grundschrift (annalistischer Erzähler); 2) Zweiter Elohist (theokratischer Erzähler); 3) Jehovist (prophetischer Erzähler); 4) Deuteronomiker. Dass die Propheten die annalistischen (priesterlichen) Abschnitte wenig oder gar nicht benutzen, erklärt er sich aus der Thatsache, dass der ritualistische Geist des Buches ihnen so wenig congenial war, und sieht dabei von Ezechiel ab, der von Natur ritualistisch genug angelegt war, um sich alle Anschauungen des Priestercodex anzueignen. Wenn dieser Prophet nichts destoweniger gar öfters in Sachen

des Cultus von denselben abweicht, so lässt sich diese Stellung nicht von Mangel an Interesse, sondern nur von Unbekanntschaft mit dem P. C. ableiten. Es steht Schradern einmal fest, dass der prophetische Erzähler die Schriften des annalistischen und des theokratischen mit einander verbunden und mit eigenen Zuthaten bereichert hat. Auf wie schwachen Füssen aber trotz der scheinbaren Bezugnahmen des prophetischen Erzählers auf den Annalisten diese Annahme steht, springt sofort in die Augen, wie man sich die Sündfluthgeschichte näher ansieht. Die doppelte Zeitrechnung, die Differenz in der Zahl der von Noah in die Arche mitgenommenen Thiere, die Sprache zeigen hinreicheud, dass sie eine Combination von zwei von einander unabhängigen Erzählungen ist. Rührte die Eine vom Annalisten, die andere vom theokratischen Erzähler her, so stünde Nichts der Annahme im Wege, dass der Jehovist der Redaktor sei. Aber die von der annalistischen abweichende Relation ist ein Werk des Jehovisten selbst, nicht seines Vormannes, wie auch Schrader anerkennt. Er kann daher nicht zugleich der Redaktor sein, zugleich seinen eigenen Sündfluthbericht und die demselben widersprechenden Stellen des annalistischen gegeben haben. Nur ein späterer Dritter, der beide vollständige Relationen vor sich hatte, und von jeder so wenig wie möglich auslassen wollte, konnte diess thun, und war genöthigt, wenn er wie hier die Beschreibung des Kastens aus der einen aufgenommen hatte und die Erzählung aus der andern daran schloss, auch eine Beziehung darauf (התבה) herzustellen. Dasselbe Verhältniss stellt sich überall heraus, wo zwei combinirte Erzählungen in dem jetzigen Texte zu unterscheiden und zu verfolgen sind, wie in den Geschichten vom Auszug aus Aegypten, von der Auskundschaftung Canaans und vom Aufstande Korah's und seiner Rotte. Ueberall ist nicht einer der Erzähler der Ergänzer des andern, sondern erst eine dritte Hand hat zwei vorliegende Berichte so gut es ging combinirt, auf deren Rechnung dann auch alle Ausgleichungen, Auslassungen, Zusätze und Bezugnahmen des einen Berichts auf den andern zu stehen kommen. Wenn irgend etwas feststeht in der Kritik des Pentateuchs, so ist es die

ursprüngliche Vollständigkeit des jehovistischen Buches, wie des elohistischen und das gesonderte Vorhandensein beider zu irgend einer Zeit, und, füge ich hinzu, die Thatsache, dass kein vorexilischer Schriftsteller das letztere kennt. (cf. Kuenen de Godsdienst p. 102.)

Diese Behauptung wird noch immer von Vielen in Abrede gestellt. Der Beweis der Priorität des Elohisten aus den Propheten ist zwar von Schrader so gut wie aufgegeben (in der obengenannten Recension) und wird auch von Nöldeke nicht mehr mit völliger Entschiedenheit festgehalten (Jahrb. für protestantische Theologie 1875 p. 348); aber neuerdings hat ihn Pfarrer Lic. Marti (Ebendaselbst 1880. I, II) in verjüngter Gestalt wieder vorgetragen. Vereinzelte sachliche und stylistische Parallelen bei den Propheten, giebt dieser Gelehrte zu, können das frühere Vorhandensein des elohistischen Buches an und für sich nicht beweisen, da eben so gut dieses von jenen abhängig sein könnte, der Beweis sei aber geliefert, wenn für einen verhältnissmässig kleinen Abschnitt des Elohimbuches, der für sich eine logisch und stylistich einheitliche Gedankenreihe bildet, in den verschiedenen Partien eines anderen Buches oder bei verschiedenen Schriftstellern Parallelen in Sprachgebrauch und Gedanken aufzuweisen sind (p. 161). Wäre nur ein einziges Beispiel der Art aufgezeigt, eine einzige Perikope des Elohimbuchs als die Grundlage verschiedener Prophetenstellen erkannt, so wäre damit das Vorhandensein des Ganzen erwiesen (p. 353). Indem wir an der Hand des Verfassers diesem einzigen Beispiele nachgehen, halten wir uns billig nur an wenigen Hauptstellen auf, an solchen Perikopen, wozu sich mehrere Anklänge bei einem oder bei verschiedenen Propheten vorfinden, und welchen darum eine entscheidende Beweiskraft zuerkannt wird. Jeremias 4, 23 sq. soll sich an die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 anlehnen: Der Prophet schildert ein Strafgericht: Ich sah die Erde und siehe sie war wüste und leer, und an den Himmel und kein Licht war an ihm. Ich schaute die Berge und siehe sie bebten und alle Hügel schwankten. Ich sah und siehe kein Mensch war da und alle Vögel waren entflogen. Ich schaute und

siehe das Fruchtgefilde war eine Wüste und alle seine Städte waren zerstört vor dem Angesichte Jehova's, vor der Glut seines Zornes.. „Wir haben hier," sagt Marti, „ein grossar- „tiges Gegenstück zu dem: Und Gott sah, dass es gut war „und siehe es war sehr gut mit seinem mehrfachen ראיתי והנה. „Zuerst ist es angewandt auf die Erde und hier ist sie wie- „der תהו ובהו Gen. 1, 2. Dann auf den Himmel Gen. 1, 3. „Vers 24 giebt dann eine selbständige poetische Ausführung „dieses Bildes und Vers 25 bezieht sich wieder auf Gen. 1, „26 sq." Man fragt verwundert, ob nicht irgend ein Schriftsteller von Verwüstung der Erde, Verfinsterung des Himmelslichts, Verschwinden von Menschen und Vögeln reden kann, ohne Gen. 1 vor sich zu haben; man sucht umsonst nach einem einfacheren Ausdruck zur Darstellung eines Gesichtes als ראיתי והנה; und Niemand wird staunen, dass bei einer allgemeinen Zerstörung Menschen umkommen und die Vögel davon fliegen. Ohne das תהו ובהו, das auch Esaj. 34, 11 vorkommt, hätte Marti gewiss nicht den durchgängigen Parallelismus der jeremianischen Stelle mit Gen. 1 herausgefunden. — Amos 4, 11. Jes. 13, 19 lesen wir den Ausdruck כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה. Obwohl auch der Jehovist das Verbum הפך von der Zerstörung Sodom's gebraucht und Gen. 19, 29 nicht מהפכה, sondern הפכה hat, soll doch den beiden Propheten letztere Stelle vorgeschwebt haben und zwar weil אלהים ohne Artikel regelmässig nur beim Elohisten vorkommt p. 336. Ich gestehe, dass mir an diesem fehlenden Artikel zu viel zu hängen scheint. — Das Gesetz über das Jubeljahr Lev. 25 haben, nach Marti, Jeremias, Ezechiel und der exilische Verfasser von Es. 40—66 im Auge gehabt. Abgesehen davon, dass der Priestercodex es Jobel nennt „ein älterer Sprachgebrauch" p. 349 und nicht שנת הדרור bemerke ich, dass Jer. 34, 8 sq. die zurückgenommene Freilassung der Knechte ausdrücklich als ein Vergehen gegen die Deut. 15, 12 gegebene Verordnung ihrer Freilassung im 7. Dienstjahre erklärt (V. 14), dass das Vorrecht ein verkäufliches Grundstück zu bestehen, welches den Verwandten zustand, mit dem Jubeljahr nichts zu schaffen hat (Jer. 32, 7 sq.) ebenso wenig wie das Freiwerden der Exu-

lanten Jes. 61, 1. Wenn Ezechiel 46, 16 sq. von einem Jahr des דרור weiss, in welchem das vom König an seine Knechte geschenkte Gut wieder zur königlichen Domäne zurückfallen soll, so hat diess allerdings einige Analogie mit dem Gesetze, welches den Rückfall alles veräusserten Grundbesitzes an den früheren Eigenthümer oder seine Erben im Jubeljahr gebietet, es mag ein Ansatz dazu sein, ein Beweis für das frühere Vorhandensein dieses Gesetzes ist es nicht (cf. Kuenen II, p. 96. Wellhausen 122 sq. und Smend, Commentar).

Die übrigen Parallelen haben nicht mehr Beweiskraft als die Angeführten. Das Verfahren des Verfassers, irgend eine Stelle aus dem Elohimbuch vorzunehmen und bei den Propheten Anklänge an dieselbe in Ausdruck oder Gedanken zusammenzusuchen, mag blendend sein, zum Beweise taugt es nicht. Was diese Methode nicht Alles zu leisten im Stande ist, mag man an dem ersten von ihm selbst gelieferten Beispiele ersehn. Jer. 4, 23—26 ist unleugbar eine einheitliche, völlig in sich abgerundete Stelle, man ist nicht versucht, auch nur ein einziges Wort hinzuzufügen oder hinwegzunehmen und den Eindruck von Flickwerk macht sie nicht im Mindesten. Es heisst hier: Ich sah die Erde und siehe תהו ובהו; der Ausdruck findet sich nur noch Gen. 1, 2 und die beiden Wörter getrennt Jes. 34, 11. — Und gegen den Himmel ואין אורם, derselbe Gedanke begegnet uns Jo. 2, 10; 4, 15. Amos. 8, 9. Jes. 13, 10. Vers 24: ראיתי ההרים והנה רעשים וכל הגבעות התקלקלו vergl. Jo. 4, 16 unmittelbar nach der eben citirten Stelle wo Himmel und Erde רעשו Jes. 5, 25, wo wir lesen וירגזו ההרים Jes. 13, 13, wo die Erde von ihrer Stelle erbebt רעש und ganz besonders Nah. 1, 5, הרים רעשו ממנו והגבעות התמוגגו weil hier die gleiche Zusammenstellung von Bergen und Hügeln sich findet. Zu Vers 25 vergl. Hos. 4, 3 und Zeph. 1, 3, wo die Aufzählung der lebendigen Wesen nur noch vollständiger ist. Vers 26 endlich heisst es in prägnanter Kürze ראיתי והנה הכרמל המדבר Jes. 32, 15 umgekehrt aber erleichternd und gedehnter והיה מדבר לכרמל וכרמל ליער יחשב. So viele Parallelen bei den verschiedensten Schriftstellern in Gedanken und Ausdrücken, bis auf die am seltensten vorkommen-

den Wendungen und Wörter, hat Marti zu keiner Stelle des Elohimbuches ausfindig gemacht. Wenn die seinigen etwas beweisen, so habe ich dreifach bewiesen, dass Jeremias den Früheren insgesammt zum Muster gedient hat. Es ist mit diesem ganzen Argumentationsverfahren beschaffen, wie mit dem Beweis der Authentie mancher Bücher des N. T's. aus dem übereinstimmenden Zeugniss der Kirchenväter. Sieht man in einem Handbuch der Einleitung wie Irenäus Tertullian und viele andere eine neutestamentliche Schrift für echt erklären oder als echte apostolische Schrift gebrauchen, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Bezeugung ausreichend ist. Wie man aber jeden einzelnen Kirchenschriftsteller zur Hand nimmt und untersucht, was er überhaupt von dem apostolischen Zeitalter und seiner literarischen Thätigkeit weiss, so wird man sogleich gewahr, dass er von den ursprünglichen Zuständen nur eine getrübte, den ächten paulinischen Briefen durchaus nicht entsprechende Vorstellung hat und kann nicht mehr viel auf sein Zeugniss geben und auch nicht auf die Summe vieler schlecht berichteter Zeugen. Nicht zufällige Berührungen mit dem Elohimbuch hätte der Verfasser bei den Propheten aufsuchen und weil jede einzelne für sich genommen nach seinem Ermessen aller Beweiskraft entbehrt, summiren sollen, um ihnen einigen Schein von Beweiskraft zu geben, sondern jeden einzelnen Propheten darauf ansehen, ob Kenntniss des Elohimbuches bei ihm sich vorfindet oder auch nur vorausgesetzt werden kann. Er hätte dann nicht das Bedürfniss gefühlt, den kritischen Werth von Jer. 7, 22 sq. abzuleugnen (318 sq.), welches, wie man auch an על דברי erkläre, unmissverständlich aussagt, dass beim Auszug aus Aegypten Jehovah keine Gebote über Opfer, sondern bloss das Gebot des Gehorsams gegeben habe und damit die göttliche Institution des Opferwesens leugnet. Wie aber das zweite Glied: Höret auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein und wandelt auf dem Wege den ich euch vorschreibe, damit es euch wohlgehe, auf ein geschriebenes Buch zurückweist, nämlich das Deuteronomium, so weist auch das erste: Nicht habe ich zu euren Vätern geredet und nichts

ihnen befohlen über Brand- und Schachtopfer auf ein Buch, und wer diesen Vers geschrieben hat, hat bestimmt das Priestergesetz des Elohimbuches nicht gekannt, noch Kenntniss desselben bei dem Volke voraussetzen können und Jeremias war ein Priester. Nach dem Gesagten muss ich auch den Versuch Marti's, die Bezeugung des Elohimbuches durch die älteren Propheten zu erweisen, für missglückt ansehn. Sie setzen wohl, wie Reuss wieder zeigt (p. 191), die jehovistische Erzählung voraus, nirgends aber die elohistische und noch weniger das elohistische sinaitische Gesetz. Nicht allein ist nichts bei ihnen zu finden das einer Anführung aus demselben gleicht, Nichts, das wie ein Commentar zu einem alten offiziellen Text aussieht (147), sondern sie geben Winke genug, dass sie von seinen Cultvorschriften nichts wissen (p. 168).

Nach den Propheten das Deuteronomium! Es ist eine alte, besonders durch De Wette's Abhandlung[1]) zur Geltung gelangte Idee, dass dieses Buch, wie es am Ende des Pentateuchs steht, so auch dessen Schlussstein bilde; eine Idee, die so tief eingewurzelt war, dass die entgegengesetzte Ansicht von Vatke und George kaum Beachtung fand. Die Missgunst, mit welcher diese letztere in den dreissiger Jahren aufgenommen wurde, war indess nicht die Frucht eines verrosteten Vorurtheils. Die Scheidung der Pentateuchquellen war damals kaum an der Genesis begonnen und auch da nur theilweise durchgeführt, und der Jehovist galt allgemein als der Ergänzer. Den Complex der Gesetze der mittleren Bücher sah man als ein zusammenhängendes Corpus an. De Wette aber hatte nicht allein die zahlreichen Beziehungen des Deuteronomiums auf die in Exodus und Numeri erzählte Geschichte ins Licht gestellt, sondern auch die Abhängigkeit seiner Gesetze von Exod. 20—23 nachgewiesen, und die Verwandtschaft vieler mit einzelnen Stücken des Leviticus erkannt und als Abhängigkeit erklärt; das Uebrige ging mit in den Kauf. Ein weiterer Schritt der Kritik ward erst mit der genauen Sonderung der Quellenschriften ermöglicht. Nachdem Hupfeld die elohistische Er-

1) De Deuteronomio a prioribus Pentateuchi libris diverso et recentiori 1805.

zählung in Genesis bis Exod. 6 reiner herausgefunden hatte, hat Nöldeke die sogenannte Grundschrift zuerst durch den ganzen Pentateuch hindurch verfolgt, von den übrigen Bestandtheilen losgelöst und treffend charakterisirt.[1]) Auch er rechnet noch den ganzen Leviticus dazu, nur dass der Verfasser in Cap. XVIII und folgenden ein älteres Stück aufgenommen und überarbeitet haben sollte.[2]) Auf dem Punkte, wo die kritische Analyse hiemit angelangt war, konnte die Abhängigkeit des Deuteronomikers vom Elohisten immer noch behauptet werden, da dessen Berührungen mit dem letzgenannten Abschnitte unleugbar sind und man sich das Verhältniss zu ihnen demjenigen zu den Gesetzen des Bundesbuches analog dachte. Das that Riehm in seiner Recension der Graf'schen Schrift (Stud. und Crit. 1868. p. 358 sq. und wieder 1870: Die Grundschrift des Pentateuchs). Da ich auf die Frage über Lev. 17—26 zurückzukommen gedenke, so enthalte ich mich hier die von Riehm angezogenen deuteronomischen Parallelen zu Stellen daraus zu besprechen. Derselbe Gelehrte behauptet aber, die jüngere Abfassung des Deuteronomiums ergebe sich auch aus dem Vergleich einzelner seiner Vorschriften mit dem elohistischen Gesetz in andern Theilen des Leviticus. Die Ermahnung zu treuer Befolgung der priesterlichen Verordnung in Fällen des Aussatzes (24, 8) soll auf Lev. 13. 14 Rücksicht nehmen. Es ist aber nicht abzusehen, wie der Deuteronomiker nicht ohne jenes geschriebene Gesetz die Aussätzigen an die Priester hätte weisen können, denen diese Aufsicht schon lange zustand, und die Sanitätsmassregeln konnten aufgezeichnet sein, ohne gerade mit jenen zwei Kapiteln identisch, und wenn auch, doch ohne in das Elohimbuch aufgenommen zu sein (Vergl. Reuss p. 179). Auch das Speisegesetz (Deut. XIV) erklärt Riehm für sekundär gegen Lev. XI gehalten, und zwar besonders aus dem Grunde, weil der Deuteronomiker, der Vers 3 nur ein Gesetz über reine und unreine Speisen angekündigt, doch Vers 8 den Zusatz hat: Und die Aeser von unreinen

---

1) Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. 1869.

2) p. 62 und folgende.

Thieren sollt ihr nicht berühren, ein Zusatz, der nur aus Lev. 11, 8 herübergenommen sein könne, wo noch von andern Verunreinigungen als durch unreine Speisen gehandelt werde. Das Argument ist scheinbar, die Analyse von Lev. XI macht es aber hinfällig. Wie im Deuteronomium ist nämlich auch Lev. XI, 2 nur ein Speisegesetz in Aussicht gestellt; das Mehrere das es Vers 8, 11, 12, 21—28, 31—40 über Verunreinigungen durch Berührungen und über die Reinigungen enthält, erweist sich somit als ein späterer Zusatz, zumal Vers 41 und 42, welche alle Insekten für unrein erklären, in Widerspruch mit 21—28 stehen, welche eine Ausnahme für die Heuschrecken gestatten und zugleich 29 und 30 überflüssig machen.[1]) Als Grundstock bleiben nur 1—7, 8 thlw. 9, 10, 13—20, 41—45, welche inhaltlich ganz mit dem Deuteronomium übereinstimmen; das Uebrige ist eine Erweiterung vom Elohisten selbst oder einem Späteren, der seine Schreibart nachahmt, sei's des im Deuteronomium vorliegenden, sei's anderswo vorgefundenen Textes. Bei diesem Sachverhalt stehe ich nicht an, auch in dem Verbot der Berührung des Aases (Deut. 14, 8) einen harmonisirenden Zusatz eines noch jüngeren Diaskeuasten zu erkennen. Das scheint freilich wieder eine Behauptung zu sein, die nur von dem Bedürfniss eingegeben ist, eine für die Hypothese unbequeme Stelle zu beseitigen. Indess sind solche Einschiebsel in dem Pentateuch so selten nicht, (man denke nur an Exod. 20, 11 und Jos. 20, 2 sq.) dass es hier verboten wäre das Gleiche zu vermuthen. Die Einzelstelle muss nach dem Charakter des ganzen Buches beurtheilt werden. Dass aber das deuteronomische Gesetz älter ist als das priesterliche hat Reuss noch einmal (XVIII) dargethan. Wenn der Gesetzgeber XII, 7 bezüglich des Gebots nur an dem Einen Heiligthum zu opfern und Opfermahlzeiten zu halten sagen konnte: Ihr sollt nicht thun, wie wir hier thun, heute ein jeglicher nach seinem Gutdünken, wenn er hier die bisherige Praxis einfach constatirt, ohne sie als Uebertretung eines alten Gebots zu tadeln

1) Kleinert p. 51 und Wellhausen: Jahrb. f. deutsche Theol. 1877 III, p. 421. Reuss p. 180. Kuenen I, p. 502 sq.

und auf eine andere dringt ohne das ihm geläufige כאשר דבר י״י hinzuzufügen, so ist das ein deutlicher Beweis, dass er die Gesetze von der Stiftshütte und Lev. 17 nicht gekannt hat, ein Beweis gegen den auch mehrere solcher Satztheile wie 14, 8 nichts vermöchten. Man muss, sagt Kuenen mit Recht, was am schwersten ist, auch am schwersten wiegen lassen.

Gegen diese einfache Grundregel kritischen Verhaltens hat auch Nöldeke in einer Weise verstossen, die mich gerade bei ihm, dem scharfsinnigen Zeichner der Grundschrift und ihrer Eigenthümlichkeiten besonders befremdet hat (Jahrb. für prot. Theol. I, 349 sq,). Ich hatte nachgewiesen, dass der Deuteronomiker 1) in seinen geschichtlichen Rückblicken das jehovistische Buch benütze; 2) dass, wo er sich in Widerspruch findet mit den vorhergehenden Büchern, der Widerspruch immer den Elohisten betreffe; 3) dass, wo Erzählungen beider Urkunden mit einander verflochten sind, er nur an die Jehovistische sich halte; 4) endlich, dass seine Zusätze im Buche Josua sich überall an die Jehovistische anschliessen und daraus gefolgert, dass jedenfalls zu seiner Zeit das elohistische Buch noch nicht mit dem jehovistischen verbunden war. Den den Ausschlag gebenden Sätzen 2 und 3 hat Nöldeke nicht widersprochen und doch bestreitet er den daraus gezogenen Schluss. Der Deuteronomiker soll nichts destoweniger den Elohisten und zwar schon in seiner Verbindung mit dem Jehovisten kennen, weil er die Zahl der Seelen die nach Aegypten zogen, die Zwölfzahl der Kundschafter, die Lade von Akazienholz und Eleasar, den Sohn und Nachfolger Aaron's erwähnt, von welchem Allem nur beim Elohisten die Rede ist. Ohne mich auf die Einzelheiten einzulassen, die hinlänglich von Kuenen[1]) und Wellhausen[2]) erwogen sind, kann ich einfach erwiedern: Was hindert denn anzunehmen, dass auch der Jehovist die Zahlen 70 und 12 angab (von der ersteren habe ich's in der Analyse von Gen. 46 wahrscheinlich gemacht) von der Bundeslade und Eleasar redete, alles diess aber von dem Redaktor ausgelassen ist, zumal er bei dem Elohisten die Namen der siebzig und der zwölfe, die weitläufige Beschreibung der

1) Theol. Tijdschrift 1875. p. 533 sq.

2) Geschichte Israels, p. 381, 385 sq.

Bundeslade und des Amtsantritts von Eleasar vorfand? Wenn das Deuteronomium überall sonst so genau an das jehovistische Buch sich anlehnt, dass man dieses aus ihm rekonstruiren könnte (Wellhausen), so ist auch hier eher auf früheres Vorhandensein dieser Angaben in letzterem, denn auf Benutzung des Elohisten zu schliessen. Was endlich meinen vierten Satz betrifft, dass der Deuteronomiker im Buche Josua nur jehovistische Stücke ergänzt, so war freilich in Jos. 20, 3 sq. der Schein dagegen, aber Hollenberg[1]) hat gezeigt, dass der deuteronomische Zusatz zu dem elohistischen Bericht über die Freistädte noch in LXX fehlt, also das Werk eines sehr jungen Diakeuasten ist, und damit zugleich bewiesen, dass man auf Grund im Grossen feststehender kritischer Resultate, auch einmal bei einem einzelnen ihnen widersprechenden Texte eine Conjektur wagen darf, ohne darum in den Fehler tendenziöser Willkür zu verfallen. Ein Wink mehr, dass, was am schwersten ist, für den Kritiker auch am schwersten wiegen soll.

Noch bleibt, um diesen literär-historischen Abschnitt zu Ende zu führen, das Verhältniss Ezechiel's zu dem Priestercodex kurz zu besprechen. Dieser Prophet galt bekanntlich allgemein bis in die jüngste Zeit als der gewichtigste Zeuge für den vorexilischen Ursprung desselben. Bei genauerer Vergleichung indess hat sich ergeben, dass die bis auf die singulärsten Ausdrücke entsprechenden Parallelen sich lediglich in Lev. XVII—XXVI und in wenigen anderen Stellen aus diesem Buche und aus Exodus und Numeri zusammenfinden. Ich habe nachgewiesen, dass in den genannten Kapiteln des Leviticus ein besonderes Gesetzbuch mit elohistischen Fragmenten durchspickt vorliegt, ein Gesetzbuch, das in Inhalt, Anlage und Ausdrucksweise sich vielfach, sowohl mit dem Bundesbuch als mit dem Deuteronomium berührt. Es ist nun auch von Klostermann (Zeitschrift für lutherische Theologie 1877, III, p. 401 sq.) zugestanden, dass dieses Gesetzbuch mit Einschluss der übrigen verwandten Stellen irgend

1) Der Charakter der alexandr. Uebersetzung des B. Josua. Moers 1876. S. 15. Vergl. Kuenen. Theol. Tijdschr. 1877, p. 461 sq.

einmal gesondert bestanden hat. Dieses Zugeständniss genügt für den Augenblick. Auch wenn es seine Richtigkeit mit der weiteren Behauptung dieses Gelehrten hätte, dass Ezechiel dasselbe gekannt, benutzt und seinen Styl nach demselben ausgebildet hat, so wäre damit für die frühere Existenz des P. C., mit welchem es erst ein Redaktor verbunden hat, nichts bewiesen. Von dem Priestercodex aber hat nach Kuenen, Wellhausen und Reuss jetzt auch Smend in seinem neulich erschienenen Commentar über Ezechiel gezeigt, dass er nicht das Muster der Zukunftsordnung ist, welche der Prophet in Cap. XL—XLVIII zeichnet, sondern umgekehrt, das in die Urzeit versetzte Nachbild derselben (p. 312 sq., 360 sq., 367, 375 sq., 388). Irre ich nicht, so wird es sein Verbleiben haben bei dem Satze, womit Reuss (p. 225) seine Erörterung über das Zeugniss Ezechiels schliesst: Wer bedenkt, mit welcher pünktlichen Genauigkeit bei dem Propheten in einem Abschnitt, der augenscheinlich das Programm der Zukunft abgeben soll, der Gottesdienst in allen Einzelheiten geregelt ist, und zugleich den Unterschied der Verordnungen Ezechiel's (über Priester, Feste und Opfer), von denen des Deuteronomiums und des Priestercodex in's Auge fasst, der wird nicht umhin können zu erkennen, dass Ezechiel's Gesetzgebung sich zeitlich zwischen die Deuteronomische und die noch nicht vorhandene, aber unter dem Einfluss seines Geistes entstandene und fortgebildete sinaitische einfügt.

Das Veto der Literärgeschichte gegen die Graf'sche Hypothese, beruht sonach lediglich auf mangelhafter Sonderung der im Pentateuch verarbeiteten Urkunden und aus der Verkennung der vielen Eingriffe in die vorliegenden Texte, welche die Redaktoren sich erlauben mussten, um aus so verschiedenartigen Quellenschriften ein einigermassen zusammenhängendes und geordnetes Ganze zu gewinnen. Wer die Schwierigkeiten einer derartigen Arbeit in's Auge fasst, wer bedenkt, wie viele Auslassungen, Umstellungen und ausgleichende Zusätze sie erheischte, der wird nicht anstehn, die Beziehungen der Quellen auf einander in den Fugen und Nähten für das Werk der harmonisirenden Redaktoren zu

halten. Damit ist dann aber auch aus rein literär-kritischen Gründen der Einsprache der Literärgeschichte die Basis entzogen. Es gilt, um es noch einmal zu sagen, das Elohimbuch rein von allen sonstigen Zuthaten früheren und späteren aus dem Complex des Hexateuchs herauszuschälen und jeden einzelnen Schriftsteller des A. T's. darauf anzusehen, ob er es gekannt habe. Findet man neben völliger Absenz von Polemik gegen dasselbe, doch mit dessen Bestand und Geltung unverträgliche Verordnungen und Voraussetzungen in Sachen des Cultus, wie diess gänzlich bei den älteren Propheten, in nur wenig geringerem Grade beim Deuteronomiker und Jeremias und theilweise sogar noch bei Ezechiel der Fall ist, so ist auch durch die Literärgeschichte sein jüngerer nachexilischer Ursprung dargethan.

Doch wenn es dahin kommen soll, erklärt Ryssel,[1]) müsse die Hypothese auch die Probe der Linguistik bestehn, es müsse gezeigt werden, dass das Hebräisch des Priestercodex dasjenige der Restaurationszeit und nicht einer frühern Zeit sei. Ich bekenne, ohne irgendwie die zunehmende Hinneigung des späteren Hebraismus zum aramäischen Idiom in Abrede stellen zu wollen, dass mir der Sprachcharakter immer ein unsicheres Criterium zur Feststellung des Alters eines Buches geschienen hat. Wusste ich doch, dass in der griechischen Zeit noch gut hebräische Psalmen gedichtet worden sind, und in dem viel älteren Buche Hiob eine Menge aramäischer Wörter vorkommen. Ryssel in seiner Dissertation hat mich belehrt, dass auch das sprachgeschichtliche Element in höherem Grade verwerthet werden kann, indem er bei der Vergleichung des Elohisten mit den übrigen Büchern mehr auf constante Erscheinungen in Wort- und Satzbildung als auf den Wortschatz, mehr auf die Grammatik denn auf das Lexicon den Nachdruck legt. Das Ergebniss der sehr sorgfältigen und gelehrten Untersuchung ist, dass die Stücke Ex. 25—31, 17; 35—40 (Stiftshütte) Lev. 6. 7 (Zusätze zum Opfergesetz); 8—10 (Priestergesetz); 27 (Gelübde); Num. 1—10 (Lagerordnung, Zählung, Leviten); 15, 22 sq.

1) De Elohistae Pentateuchi Sermone. Lips. 1878.

(Opfergesetze, Sabbathschänder): 16—19 (Alleinige Berechtigung der Aaroniden zum Priesteramt); 26—27 (zweite Zählung, Erbtöchter); 30. 31 (Gelübde, Beutegesetz); 34—36 (Grenzen, Stammesfürsten, Leviten- und Priesterstädte) der zweiten Periode der Sprachbildung von 700 bis Maleachi, und zwar der vorexilischen Hälfte derselben angehören, alles Uebrige hingegen im Gesetz und die elohistische Erzählung in Genesis und Exodus in die Anfänge des hebräischen Schriftthums hinaufreichen. In diesem Resultate hat der Verfasser, um es gleich zu sagen, seine feinen sprachstatistischen Beobachtungen unrichtig summirt. Es ist irreleitend für den Zweck, den er im Auge hatte, der mittleren Periode der Sprachentwickelung die Ausdehnung von etwa 700 a. Chr. bis weit in die Restaurationszeit hinab zu geben, so dass Maleachi noch in dieselbe aufgenommen wird, und die Maleachi gleichzeitigen echten Stücke in Esra und Nehemia in die dritte Periode zu versetzen, welche so späte Bücher, wie Chronik, Esther und Daniel, enthält. Wie kann da das öftere Zusammentreffen der sprachlichen Eigenthümlichkeiten der obigen elohistischen Stücke mit Ezechiel oder Sacharja, das nur theilweise Zusammentreffen mit den Idiomen der Bücher des dritten Jahrhunderts ihren vorexilischen Ursprung beweisen? Wie man sich eine Tabelle fertigt und dabei wie billig in einer ersten Colonne die Bücher des siebenten Jahrhunderts (Deuter. Jerem. Zeph.), in einer zweiten die exilischen und unmittelbar nachexilischen Bücher bis Esra (Ezech. II. Esaj. Reg. Hag. Sach. Mal.), in einer dritten letzten die jüngsten Bücher zusammenstellt. und versuchsweise den Elohisten zwischen die zweite und dritte einfügt, so stellt sich unmittelbar für das Auge heraus, dass das elohistische Sprachgepräge den Uebergang bildet von demjenigen Ezechiel's zu dem der Chronik und man kann sich nur wundern, wie dieses der Graf'schen Hypothese so genau entsprechende Ergebniss dem Verfasser selbst entgehen konnte. Was nach Abzug der obengenannten Stücke von Gesetzen noch übrig bleibt, ist, ausser dem Opfergesetz Lev. 1—5, nur das Speisegesetz 11.; das über Verunreinigungen XII. XV.; über den Aussatz XIII. XIV und besonders das in Lev. 17—26

verarbeitete Gesetzbuch, welches nach unserer Ansicht nicht zum Elohimbuch gehört und älter ist. Die sprachlichen Gründe endlich, den historischen Theil des Elohimbuchs von dem gesetzlichen abzulösen, müssten viel gewichtiger sein, um die von Riehm gegen Graf siegreich behauptete Zusammengehörigkeit der beiden Theile von Neuem in Frage zu stellen. Sie sind aber nicht einmal vorhanden, da Nominalformen wie כְּתֻבָּה (אחזה Gen. 17, 8; 23, 4; 9, 24) טִכְתֹּב von Sachen (Gen. 17, 12; 23, 18; 31, 18; 28, 6) מִכְתֶּבֶת (Gen. 1, 16) mit der Endung ָן (Gen. 31, 18; 36, 6), welche der jüngern und jüngsten Sprache eignen, auch hier nicht fehlen. Es ist mir unbegreiflich, wie Ryssel in diesen historischen Stücken eine ganz andere Sprache als die der gesetzlichen und noch dazu die Sprache des Alterthums hat wahrnehmen können, da sie von derjenigen der ältesten Reste der hebräischen Literatur in demselben Grade abweicht, als sie mit der späteren übereinstimmt. Das seltnere Vorkommen von Eigenthümlichkeiten der späteren Zeit als in den Gesetzstücken, erklärt sich zur Genüge aus dem Umstand, dass der historische Styl der frühern Bücher noch nachwirkte, während für die neuen Cultusordnungen ohne Vorbild in der Vergangenheit auch die Sprache erst geschaffen werden musste, natürlich in den grammatischen Formen damaliger Zeit. Ich denke hiemit erwiesen zu haben, dass die Sprachgeschichte die Ergebnisse der Cult- und Literärgeschichte bestätigt und nicht umstösst.

Die bewährten drei Haufen alttestamentlicher Taktik, welche gegen die Graf'sche Hypothese in's Feld geführt worden sind, haben meines Erachtens den Sieg nicht errungen. Die Hypothese hat Stand gehalten gegen den dreifachen Anlauf, sie hat, ohne einen Zoll breit einzubüssen, alle ihre Positionen behauptet. Ja, auf die Gefahr hin, gleich Wellhausen beschuldigt zu werden, zu laut oder zu früh den Triumphton anzustimmen, wage ich es die Hoffnung auszusprechen, dass die Zeit nicht mehr allzu ferne ist, wo die sogenannte Hypothese von allen nicht durch dogmatische Rücksichten beeinflussten Kritikern als ein unumstössliches Ergebniss der historischen Forschung gelten wird, so gut

wie der exilische Ursprung des zweiten Theiles des Jesajabuches oder die Abfassung der Apokalypse des Daniel zur Zeit des Antiochus Epiphanes, mögen auch Andere sie noch so lange für eine Chimäre halten. Wenn die Cultgeschichte erwiesen hat, dass die Gesetze des Elohimbuches erst zur Zeit Esra's in's Leben getreten sind, wenn die Literärgeschichte es in's Licht stellt, dass das Buch früher allen Schriftstellern unbekannt war, und nur auf Grund der Anschauungen Ezechiels richtig verstanden werden kann, wenn schliesslich die Sprachgeschichte wider ihren Willen zeigen muss, dass es alle Eigenthümlichkeiten dieser Zeit an sich trägt, von woher will man noch andere Beweise erwarten, dass es ihr wirklich angehöre? Sind auf andern Gebieten entgegengesetzte Instanzen vorhanden, oder auf diesen selbst und nur noch nicht dem theologischen Publikum geoffenbart? Ich weiss es nicht. Bis sie aber an das Tageslicht treten, werden wir befugt sein, mit Recht die Graf'sche Hypothese als die am besten begründete und allein überall ausreichende Erklärung der Entstehung des Pentateuchs anzusehn. Statt des Räthsels, dessen Lösung der früheren Ansicht unmöglich war, man erlaube mir, da ich nicht in weniger Worten zusammenzufassen vermag, was Kuenen, Wellhausen und Reuss vor- und nachher so überzeugend ausgeführt haben, mich selbst zu citiren — statt der unerklärlichen Erscheinung eines Buches aus den Anfangszeiten der hebräischen Cultur das weder aus den damals gegebenen Verhältnissen begreiflich ist, noch thatsächlich bestimmend auf sie eingewirkt hat eines Buches, welches in der ganzen durch die Propheten der Königszeit unter immer erneuerten Kämpfen bewirkten Ausbildung der Volksreligion zum reinen Monotheismus unberücksichtigt blieb, und dessen Vorschriften erst nach der Restauration wieder hervorgesucht wurden und zur praktischen Geltung kamen, haben wir eine literärgeschichtliche Entwicklung, die mit der culturgeschichtlichen parallel von Jahrhundert zu Jahrhundert fortschreitet. Die Jahveurkunde mit der Freiheit aller Orten Jehova zu opfern, stellt sich neben die ältern Propheten. Das Deuteronomium ist das Gesetzbuch der Reform Josia's und der durch ihn durchge-

führten Concentration des Gottesdienstes am Heiligthum zu Jerusalem. Ezechiel zeichnet in seinem idealen Gottesstaat das Bild einer künftigen Ordnung, welches von den zurückgekehrten Exulanten den neuen Verhältnissen angepasst und in die Urzeit zurückversetzt der Codex des neuerstandenen Juda geworden ist. Die Zeit der Restauration kennzeichnet sich nicht als ein Zurückgreifen auf ein uranfängliches seit einem ganzen oder halben Jahrtausend abhanden gekommenes Gesetz, sondern als die letzte Ausbildung der Mosaischen Religion zu festen Institutionen nach der Norm des Elohimbuchs.

Zur Marcusfrage.[1])

Von

C. Wittichen.

III. Die ursprüngliche Zugehörigkeit der Erzählung von der Ehebrecherin (Joh. 8) zum Marcusevangelium.

Dass die Perikope von der Ehebrecherin keinen ursprünglichen Bestandtheil des Evangeliums nach Johannes bildet, wird von der grossen Mehrzahl der Forscher zugestanden. Nur Hilgenfeld hat noch neuerdings (Einleitung in das N. T. 1875, S. 707 f.) die Echtheit derselben festhalten zu müssen geglaubt. Für die Unechtheit spricht, dass dieselbe in den zum Theil werthvollsten Handschriften (א. A. B. C. L. T. X. Δ.) im Texte fehlt, in andern guten Handschriften mit Obelen oder Asterisken versehen oder, wie auch in D, ans Ende des Evangeliums gesetzt ist, wieder in andern sich hinter Lc. 21, 37 f. findet, und dass die meisten Väter und Uebersetzer sie im Evangelium nicht vorfanden. Die Unentbehrlichkeit der Perikope im Texte des Johannes, welche Hilgenfeld zu erweisen gesucht hat, aber ist doch mindestens zweifelhaft, da 8, 12 ja, nachdem mit 7, 52 eine Scene abgeschlossen worden, einen neuen Tag und Auftritt eröffnet, welcher, wie V. 21 zeigt, mit V. 20 schliesst. Nicht weniger aber als durch alles dies wird die Unechtheit erwiesen durch den abweichenden Sprachcharakter, welcher Marcus näher steht als Johannes. Schon Hitzig (Johannes Marcus S. 220 ff.) hat daher das Stück dem Marcus zugeschrieben und angenommen, dass es zwischen Marcus 12, 17 und 18 ausgefallen sei, und Holtzmann (die synoptischen Evangelien S. 92 ff.)

1) Vergl. Jahrg. V, (1879) S. 165 ff.

ist ihm nachgefolgt. Die von ihnen dafür beigebrachten Belege gedenken wir im Folgenden namentlich dadurch zu verstärken, dass wir den textus receptus, welcher bis dahin fast ausnahmslos in Gebrauch gewesen, verlassen und verschiedenen Handschriften folgen, und zwar besonders D und U. Finden sich hier für die recipirten Lesearten solche, welche specifisch Marcianischen Sprachcharakter an sich tragen, so dürfen dieselben, nachdem vorher bereits aus dem textus receptus die Sprachverwandschaft mit dem zweiten Evangelisten nachgewiesen worden, unangefochten als ursprünglich gelten. Wäre es doch auch unerfindlich, wie dieselben später in die Handschriften sollten hineingekommen sein!

Der textus receptus nun bietet ausser den allgemeinen Merkmalen der Marcianischen Schreibweise, dem abwechselnden Gebrauch des Imperfectum, Praesens und Aoristus in der Erzählung und der Häufung der Participien, folgende besonderen grammatischen und stylistischen Erscheinungen dar, welche dem Marcusevangelium eigenthümlich sind:

Cap. 7, 53: *εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*: vergl. Mc. 2, 11; 7, 30: *εἰς τὸν οἶκον σου, αὐτῆς*.

„ 8, 1: *τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*: diese Form des Namens stammt aus Marcus (11, 1; 13, 3; 14, 26), denn sie findet sich in den andern Evangelien nur in den Entlehnungen aus demselben, während sonst *τὸ ὄρος τὸ ἐλαιῶν* steht (Lc. 19, 29; 21, 37 nach richtiger Lesart, vgl. Apg. 1, 12).

„ 2: *καὶ πᾶς ὁ λαὸς* (wofür cod. G. S. U. *ὄχλος* haben) *ἤρχετο πρὸς αὐτὸν*: vgl. Mc. 2, 13, wo sich dieser Satz wörtlich wiederfindet.

„ „ *καὶ καθίσας ἐδίδασκεν*: vgl. 9, 35 und 12, 41: *καὶ καθίσας ἐφώνησεν, ἐθεώρει*.

„ 5: *ἐν δὲ τῷ νόμῳ Μωσῆς* (cod. D: *Μωϋσῆς*) *ἡμῖν ἐνετείλατο*: vgl. Mc. 10, 3: *τί ἡμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς*.

„ „ *τὰς τοιαύτας*: *τοιοῦτος* mit Artikel (der so Beschaffene) steht in dem Evangelium nur noch Mc. 10, 14 und Parall.

Cap. 8, 6: πειράζοντες αὐτόν: vgl. Mc. 8, 11; 10, 2: πειράζοντες αὐτόν.
„ „ κύψας (vgl. V. 8 und 10): das Simpl. und Part. findet sich im n. Text nur noch Mc. 1, 7.
„ 9: εἷς καθ' εἷς: steht im n. Text nur noch Mc. 14, 19.
„ „ πλήν: findet sich als Präposition in den Evangelien nur noch Mc. 12, 32.
„ 10: ἡ γυνή vocativisch: vgl. Mc. 5, 8; 9, 25; 14, 36; 15, 29.
„ „ κατακρίνειν im Sinne von gerichtlich verurtheilen steht in den Evangelien nur noch Mc. 10, 33 und 14, 64, woher es Mt. 20, 18; 27, 3 entnommen ist.
„ 11: μηκέτι: findet sich in den Evangelien nur bei Mc. (1, 45: 2, 2; 9, 25; 11, 14 Parall. Mt. 21, 19).

Diese Beobachtungen aber lassen sich, wenn man den textus receptus verlässt, durch folgende vermehren.

Cap. 7, 53: ἀπῆλθεν (so hat cod. U u. a. statt ἐπορεύθη) εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ: vgl. Mc. 7, 30: ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.
„ 8, 3: φέρουσι (cod. U u. a. statt ἄγουσι) πρὸς αὐτόν: vgl. Mc. 11, 2 und 7, wo die andern ἄγειν gebrauchen (Mt. 21, 2 und 7; 18, 30 und 35).
„ 7; 8: κάτω κύψας κατέγραφεν (cod. D. E. u. a. statt κ. κ. ἔγραφεν: vgl. Mc. 11, 19; 12, 8, wo ebenfalls Präposition und entsprechendes Adverb neben einander stehen.
„ 7; 10: ἀναβλέψας (cod. U u. a. statt ἀνακύψας): vgl. Mc. 6, 41; 7, 34; 8, 24; 16, 4.
„ 11: ὕπαγε (cod. D statt πορεύου) ist, abgesehen von Entlehnungen, dem Marcus eigenthümlich: 1, 44; 5, 34; 6, 38; 7, 29; 10, 21 und 52; 16, 7.

Allerdings finden sich daneben auch Ausdrücke, welche Marcus fremd sind. Es sind im textus receptus folgende:

Cap. 7, 53; 8, 1 u. 11: *πορεύεσθαι*, von welchem Verb Marcus nur die Composita und nie den Aor. I hat.

" 2: *ὄρθρου*, welches sich nur bei Lucas findet (24, 1; Apg. 5, 21).

" 3: *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι*, welche Formel aus Matthäus und Lucas stammt, während Marcus *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* (2, 16) oder auch bloss *γραμματεῖς* (12, 38) hat.

" 4: *καταλαμβάνειν* im Sinne von ertappen, und *ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ*, welche sich im N. T. überhaupt nur hier finden.

" 7: *ἐπιμένειν*: ist im N. T. nur in den paulin. Briefen und in der Apostelg. zu finden.

" *εἰπεῖν πρός τινα* mit jemandem reden ist Lucanisch (in der einzigen Stelle bei Marcus: 12, 12, wo sich das *πρὸς* findet, heisst es: in Beziehung auf).

" *ἀναμάρτητος*: steht im N. T. überhaupt nur hier.

" 9: *συνείδησις*: ist hauptsächlich in den paulin. Briefen, in den Evangelien gar nicht, wohl aber in der Apostelg. (23, 1; 24, 16) in Gebrauch.

" *ἐλέγχειν*: findet sich in den synoptischen Evangelien nur Lc. 3, 19 und Mt. 18, 15.

" 10: *θεᾶσθαι*: steht in den Evangelien nur bei Matth., Luc., und Joh.

" 11: *ἁμαρτάνειν* desgl.

Diese Erscheinungen im text. rec. verlieren jedoch ihre Tragweite bei Aufnahme anderer Lesearten. Es bieten nämlich die Handschriften

Cap. 7, 53 statt ἐπορεύθη: ἀπῆλθεν (cod. U. u. a.).
„ 8, 1 statt „ : ἐπορεύετο (cod. S. u. a.), wofür wohl ursprünglich ἐξεπορεύετο (vgl. Mc. 11, 19) stand.
„ 11 statt πορεύου: ὕπαγε (cod. D., vgl. oben).
„ 7 statt εἶπε πρὸς αὐτούς: εἶπεν αὐτοῖς (cod. D. S. U.)

Ausserdem fehlen in cod. D M U die Worte: *καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι*. Sind nun überdies *καταλαμβάνειν* und *ἀναμάρτητοι* hapax legomena, ist *ὄρθρου*, da es im N. T. nur bei Lucas steht, möglicher Weise von Marcus entlehnt, und findet sich die unhistorische Coordination von *γραμματεῖς* und *Φαρισαῖοι* (vgl. oben) auch in Handschriften des Marcus, so bleibt nichts übrig, was nicht auf Rechnung eines Ueberarbeiters geschrieben werden könnte. Dagegen geben die Handschriften noch folgende Lesarten an die Hand, welche das Marcianische Gepräge des Textes verstärken, nämlich:

Cap. 8, 1 statt Ἰησοῦς δέ: καὶ ὁ Ἰησοῦς (cod. U. u. a.).
„ 2 statt παρεγένετο: παραγίνεται (cod. D. vgl. Mc. 14, 43).
„ 11 statt εἶπε δὲ αὐτῇ: εἶπεν αὐτῇ (cod. U. u. a., vgl. Mc. 10, 29; 12, 24; 29).

Zur bessern Veranschaulichung des Gefundenen setzen wir den emendirten Text hierher:

7 53 Καὶ ἀπῆλθεν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, 8 1 καὶ ὁ Ἰησοῦς (ἐξ)-ἐπορεύετο εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. 2 Ὄρθρου δὲ πάλιν παραγίνεται εἰς τὸ ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. 3 Φέρουσι δὲ οἱ γραμματεῖς (καὶ οἱ Φαρισαῖοι) πρὸς αὐτὸν γυναῖκα ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ 4 λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατειλήφθη ἐπαυτοφώρῳ μοιχευομένη. 5 Ἐν δὲ τῷ νόμῳ Μωυσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθοβολεῖσθαι· σὺ οὖν τί λέγεις; 6 Τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ. Ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. 7 Ὡς δὲ ἐπέμενον

ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀναβλέψας εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω. 8 Καὶ πάλιν κάτω κύψας κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. 9 Οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἕως τῶν ἐσχάτων, καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ ἑστῶσα. 10 Ἀναβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ μηδένα θεασάμενος πλὴν τῆς γυναικός, εἶπεν αὐτῇ· ἡ γυνή, ποῦ εἰσὶν ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου; οὐδείς σε κατέκρινεν; 11 Ἡ δὲ εἶπεν· οὐδείς, κύριε. Εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω· ὕπαγε καὶ μηκέτι ἁμάρτανε.

Es ist nicht ohne Bedeutung, dass die oben verzeichneten nicht-marcianischen Ausdrücke, wozu auch noch das früher genannte sonst im N. T. nur Lc. 13, 11; 21, 28 vorkommende Compos. ἀνακύψας des text. rec. gehört, überwiegend dem Wortschatz des Lucas angehören. Dieselbe Beobachtung aber lässt sich bei manchen Varianten in den Handschriften machen. Man vergleiche

zu προςποιούμενοι in V. 6 (Zusatz hinter εἰς τὴν γῆν in cod. E. G. H. K.): Lc. 24, 28;

zu κἀκείνη statt ἡ δὲ in V. 11 (cod. D): Lc. 11, 7 22, 12; Apg. 18, 19;

zu ἀπὸ τοῦ νῦν in V. 11 (Zusatz vor μηκέτι in cod. D. M.): Lc. 1, 48; 5, 10; 12, 52 u. s. w.

Ergibt sich nun aus einer Vergleichung von Lc. 21, 37 f. mit Joh. 8, 1 f. dass jene Stelle eine Ueberarbeitung dieser ist und bringen einige Handschriften die Perikope an jenem ersten Ort statt im vierten Evangeliums, so ist anzunehmen, dass der Verfasser des Lucasevangeliums dieselbe aus Marcus aufnahm und überarbeitete, sein Redactor dieselbe aber ausfallen liess und dann Joh. 8, 1 f. in Lc. 21, 37 f. umwandelte. Ebenso scheint die Perikope ursprünglich im Evangelium nach Matthäus gestanden zu haben, da das ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Mt. 22, 23 eine der Uebergangsformeln ist, womit der Verfasser desselben nach Einschaltungen oder Auslassungen den Faden der Erzählung des Urmarcus wieder aufnimmt (vgl. 12, 1; 14, 1; 26, 55); ihm ist dann der Redactor des Lucas, da er auch sonst Spuren der Bekanntschaft mit Mat-

thäus in seiner ältern Gestalt zeigt, und der Redactor der Marcianischen Urschrift gefolgt, und so wurde die Perikope heimatlos, bis sie Abschreiber an ihnen passend erscheinenden Orten einfügten (vgl. mein Leben Jesu S. 305 f.)

Dass die Perikope aber ursprünglich grade hinter Mc. 12, 17 stand, dafür spricht, dass in dem Abschnitte Mc. 11, 27—14, 1 eine Zeitbestimmung, wie sie Joh. 8, 1 bietet, fehlt, da sonst alle hier erzählten Vorfälle auf Einen Tag zu setzen wären (vgl. die Zeitbestimmungen in Mc. 11, 11; 19; 27; 14, 1 u. 12, welche die andern Evangelisten zum Theil verwischt haben), dass Joh. 8, 6a an Mc. 12, 13 und 15 erinnert und dass die Erzählung sich hier sehr gut anschliesst.

IV. Einige kleinere Textemendationen.

1) In Mc. 1, 14 und 15 lautet der überlieferte Text: *κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.* Wie Matthäus dazu gekommen sein sollte, diesen Wortlaut so abzukürzen, wie er Mt. 4, 17, vgl. 3, 2, vorliegt, ist schwer zu sagen. Dagegen ist Grund zu der Annahme vorhanden, dass der Redactor des Marcusevangeliums den von ihm vorgefundenen Text erweitert hat und zwar im Sinne eines Pauliners. Es erinnert nämlich das *πεπλήρωται ὁ καιρός* sehr an Gal. 4, 4: *ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*, die Forderung des *πιστεύειν* neben derjenigen des *μετανοεῖν* an die paulinische Heilslehre, die seltene und bei Marcus sonst nicht vorhandene Construction von *πιστεύειν* mit *ἐν* aber findet sich in der Nachbarschaft jener paulinischen Stelle, nämlich Gal. 3, 26. Wie Matthäus diese Zusätze nicht hat, so fehlt bei ihm auch hinter *κηρύσσειν* (vgl. Mt. 3, 1) das Object *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.* Da nun auch Marcus dieses Verb öfter absolut gebraucht (z. B. 1, 38 f.; 3, 14), so scheint der Redactor das Object hinzugefügt zu haben, um einen Gegensatz gegen den Täufer zu markiren, was dann wieder mit sich brachte, dass *μετανοεῖτε* seine Stelle hinter dem Inhalt der frohen Botschaft: *ὅτι πεπλήρωται* u. s. w. erhielt. Aber auch Matthäus hat Aenderungen am ursprünglichen Texte vorgenommen: Durch *ἀπὸ τότε*

ἤρξατο (vgl. das ἀκούσας in V. 12) will er hervorheben, dass die Gefangennahme des Täufers für Jesus die Veranlassung geworden, seine Thätigkeit zu beginnen, ausserdem fügt er nach seiner Gewohnheit in der ersten Satzhälfte καί, in der zweiten γάρ ergänzend hinzu. Der ursprüngliche Text wird daher gelautet haben:

κηρύσσων· μετανοεῖτε, ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

2) Dass mit der Bergpredigt bei Marcus auch die Erzählung von dem römischen Centurio ausgefallen sei, ist schon von Ewald (die drei ersten Evangelien S. 225) mit *Holtzmann* (a. a. O. S. 77 f.) behauptet worden, und ist der Schreiber dieses ihnen darin gefolgt (Leben Jesu S. 134). Der triftige Grund dafür ist der, dass bei Matthäus wie bei Lucas diese Erzählung auf den Rückweg von dem Felsberge nach Kapernaum fällt (Mt. 8, 5; Lc. 7, 1), nur mit dem Unterschiede, dass Matthäus auf demselben Rückwege, offenbar gegen den ursprünglichen Gang der Erzählung (vgl. Mc. 1, 40—45), vorher noch die Heilung des Aussätzigen geschehen lässt (Mt. 8, 2—4). Nicht minder wird mit gutem Grunde behauptet, dass mit Ausnahme von Mt. V. 11 f., welcher Spruch bei Lucas einen abweichenden Standort (13, 28 f.) hat und daher nicht aus Marcus stammen kann, die Relation des Matthäus den ursprünglichen Text getreuer wiedergibt als die des Lucas, welche die Spuren starker Ueberarbeitung trägt (vgl. Holtzmann a. a. O. S. 217 f.; mein Leben Jesu S. 134). Dagegen ist der Nachweis der stilistischen Verwandtschaft von Mt. 8, 5 ff. mit Marcus bisher nur andeutungsweise gegeben worden und holen wir ihn daher hier nach. Dieselbe erhellt aus folgenden Beobachtungen:

Mt. 8, 5: εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφ.: analog mit Mc. 1, 21; 2, 1; 9, 33.

„ „ παρακαλῶν καὶ λέγων mit folgender directer Rede: die gleiche Satzbildung findet sich Mc. 1, 40 und bezüglich der directen Rede noch Mc. 5, 12 und 23, während bei Matthäus diese sonst nur 18, 29 vorkommt.

„ „ παραλυτικός: vgl. Mc. 2, 3 ff.; 10, von wo es in die Parallelen Mt. 9, 2 und 6 und 4, 24 (vgl Mc. 3,

10 f.) übergegangen ist. Lucas hat παραλελυμένος (5, 24).

Mt. 8, 7: λέγει αὐτῷ ohne καί oder δέ: vgl. Mc. 10, 29; 12, 24; 29.

„ 8: ἱκανός im Sinne von tüchtig (würdig) findet sich sonst in den Evangelien nur noch Mc. 1, 7 und Parall.

„ „ στέγη steht im n. T. nur noch Mc. 2, 4:

„ 13: ὕπαγε ist, wie schon oben bemerkt, abgesehen von Entlehnungen, dem Marcus eigenthümlich, die andern Evangelisten haben πορεύου: Mt. V. 9; 2, 20; 22, 9; Lc. 7, 50; 8, 48 u. s. w.

Den eigenthümlichen Sprachgebrauch des Matthäus zeigen nur die Worte (V. 9) πορεύθητι καὶ πορεύεται, sofern, wie schon erwähnt, Mc. das Simpl. πορεύεσθαι überhaupt nicht gebraucht und auch an dieser Stelle sich des Verbs ὑπάγειν bedient haben würde. Dafür, dass es sich ursprünglich auch hier fand, spricht dass es sich in V. 13 noch vorfindet. Der öftere Gebrauch des verbindenden δέ statt καί ist gewöhnliche Abänderung des Matthäus.

3) Im jetzigen Texte des Marcus finden sich 4, 13 die Worte: Καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε; Dieselben fehlen jedoch nicht allein bei Matthäus und Lucas (Mt. 13, 18; Lc. 8, 11), sondern sie widerstreiten auch dem Contexte bei Marcus selbst. Denn die vorhergehende Aussage Jesu, dass den Jüngern das Geheimniss des Reiches Gottes mitgetheilt worden sei (V. 11 a), hat ja gemäss V. 11 b und 12 (vgl. 34) den Sinn, dass sie die in den Gleichnissen niedergelegte Wahrheit zu verstehen befähigt seien, während das Volk nur das Gleichniss, d. h. die symbolische Erzählung aufzunehmen vermöchte, und motivirt daher die folgende Deutung des Gleichnisses. Dagegen macht die Frage: Ihr versteht dies Gleichniss nicht, wie wollt ihr denn alle die Gleichnisse begreifen? den Jüngern den Vorwurf, dass sie sich die Gleichnisse nicht deuten könnten, welche doch auch gar nicht für sie bestimmt waren, und stellt den angegebenen Vorzug der Jünger durch einen empfindlichen Tadel sogleich wieder in Schatten. Die obigen

Worte können daher nicht echt sein, sondern sind das Werk des paulinisch gesinnten Ueberarbeiters, der ja auch sonst die Tendenz zeigt, das Verständniss der Zwölfe möglichst herabzusetzen (vgl. Mc. 6, 52; 8, 17 f.; 9, 10; 14, 10, welche Verse bei Matthäns und Lucas theils ganz, theils grösstentheils fehlen und daher ursprünglich nicht im Texte gestanden haben können). An Stelle derselben nun findet sich bei Lucas der einleitende Satz: *Ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή* (Lc. 8, 11), und zwar in Uebereinstimmung mit Matthäus (13, 18), nur dass er hier in Folge des Einschiebsels V. 14—17 eine etwas abweichende Form angenommen hat. Derselbe muss daher ursprünglich auch im Texte des Marcus gestanden haben, ist aber durch den Zusatz des Redactors aus demselben verdrängt worden.

Zu Africanus.

Von

Prof. Dr. H. Gelzer
in Jena.

Im Folgenden stelle ich einige Zusätze und Berichtigungen zu: „S. Julius Africanus und die byzantinische Chronographie I“ zusammen, auf die ich von befreundeter Seite aufmerksam gemacht wurde oder die ich selbst nachträglich bemerkte.

S. 12. Dr. K. K. Müller in Würzburg theilt mir nach seiner Vergleichung ein Fragment der *Κεστοί* mit aus Cod. Laur. LXXIV, 23, welches sich — freilich sehr fehlerhaft — bereits bei Lami (Ioa. Meursii operum vol. VII Florentiae 1746 praef. p. XX) abgedruckt findet. Es enthält ein paar Purgirmittel. Von Wichtigkeit ist aber die Ueberschrift:

Ἐκ τῶν Ἀφρικανοῦ Κεστῶν
(*ὅπερ ἐστὶ Κεστῶν* (Codex *Κεστὸν*) *ιγ'*, *κεφάλαιον κβ'*)
καθαρτικὰ ἁπλᾶ.

Dieses Citat aus dem XIII. Buche erweist klar, dass die *ἐννεάβιβλος* nicht das ganze Werk umfasste und dass *ιδ'* die niedrigste mögliche Büchersumme ist.

S. 13. Die Ueberschrift *ἰουλίου ἀφρικανοῦ κεστὸς ζ̃* findet sich in zahlreichen Handschriften, so Cod. Barber. II, 97, Paris. Gr. 2441, 2437, Suppl. 26. Monac. Gr. 195 u. s. f.

S. 18 hatte ich behauptet, dass Africanus grössere exegetische Arbeiten nicht geliefert habe. Nun führt zwar der Catalog der Pariser Bibliothek unter den Graeci zwei Prophetencatenen (CLIX und CLXXIV) auf, welche Scholien

zu Daniel aus Africanus bieten. Natürlich enthalten beide nur das aus Euseb. dem. evang. VIII, 2, 46—54 längst bekannte Stück der Chronographie, wie die Lucascatenen nur Stücke des Aristeidesbriefes.

Ebenda Note 5 hätte ich statt der erst von Lazius gefertigten Ueberschriften als Beweis für die angebliche Autorschaft des Africanus als Uebersetzers der historia apostolica die Stelle VI, 20 anführen sollen: Quae Africanus historiographus in Latinam transtulit linguam.

S. 19. Ueber die *διήγησις* verdanke ich Usener nähere Aufklärung. X. Berger gab dieselbe aus zwei jungen Münchner Handschriften heraus. Sie kommt noch in einer andren Münchner, vormals Augsburger Handschrift des XI. Jahrhunderts vor und hier, wie in einer Reihe andrer alter Handschriften, als Stück eines grösseren Ganzen, was meist dem Anastasius Sinaita beigelegt wird: *ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων* d. h. eines an Kühnheit der Fabulistik alles überbietenden Elaborats, welches eine Religionsdisputation zwischen Heiden, Christen und Juden am Hofe des Perserkönigs Arrenatos berichtet. Hierin wird nun als heidnisches Beweisstück für die Wahrheit der christlichen Ueberlieferung jenes Anekdoton der Aretinschen Beiträge eingelegt. Der ganze Vortrag wird einem *Ἀφροδιτιανός* in den Mund gelegt, der in dem Werke durchweg die erste Rolle als unparteiischer Hofmann spielt. Dieser Name, wie nun Usener zeigt, und nichts andres steckt in dem vermeintlichen *Ἀφρ*[*ικανὸς*] der jungen Handschriften.

S. 27. Hier hätte ich zwei ausdrücklich dem V. Buche zugeschriebene Fragmente erwähnen sollen: I. A. Cramer. caten. in evang. S. Matthaei et S. Marci Oxford 1840, S. 9, 7 (= Routh fr. XLIX*) *φησὶν ὁ Ἀφρικανὸς ἐν πέμπτῳ βιβλίῳ τῶν χρονικῶν αὐτοῦ κτλ.* Africanus motivirt hier die Auslassung der drei Könige Ahasja, Joas, Amazia Matth I, 8 mit ihrer Gottlosigkeit. Offenbar hat also Africanus auch im V. Buche ähnlich, wie im Aristeidesbriefe weitläufig über Christi Stammregister gehandelt. Einen noch wichtigern Aufschluss gewährt Sync. S. 328, 17 ff. Eusebios hatte Africanus den Vorwurf gemacht, in der Richterperiode 100 Jahre *οἴκοθεν*

zugesetzt zu haben. Synkellos (resp. Panodoros) vertheidigt ihn dagegen: *ἀλλ' ὁ μὲν Ἀφρικανὸς περὶ τούτων ὡς διαφωνουμένων ἐν τέλει τοῦ ε' λόγου καθομολογεῖ.* Africanus hat also am Schlusse seines Werkes eine Recapitulation seiner chronologischen Resultate gegeben und in offenherziger Weise auf die unsichern und disputabeln Punkte hingewiesen.

S. 48. Eine glänzende Besserung der schwierigen Stelle Sync. S. 614, 2 hat mir von Gutschmid mitgetheilt. Er hält es nicht für glaubhaft, dass ein so praecis sich ausdrückender Chronolog, wie Africanus, Parusie und Auferstehung als ein und denselben Endtermin genannt haben soll. Er heilt die Stelle durch Umstellung: *συνάγονται δὲ τοίνυν οἱ χρόνοι ἐπὶ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν ἀπὸ Ἀδὰμ ἔτη ͵εφλά· ἀφ' οὗ χρόνου καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπὶ ὀλυμπιάδα σν' ἔτη, ρϙβ',* sodass das Jahr der Parusie das letzte der 5531, dass der Auferstehung das erste der folgenden Periode von 192 Jahren ist. Man muss dann freilich annehmen, dass nicht nur Synkellos nach S. 615, 14 und 616, 18, sondern auch der sog. Eustathios den Fehler bereits in ihrer Vorlage vorgefunden haben. Ferner ist der Schlusstermin 5723; wenn also Africanus mit *ἀφ' οὗ χρόνου καὶ τῆς ἀναστάσεως* 5532 meint, hätte er den terminus a quo in die Summe der 192 Jahre miteingezählt, was wenigstens nicht die Regel bei ihm ist.

S. 172. Der Gefälligkeit von M. Bonnet verdanke ich eine Collation von Cod. Paris Gr. 854, der Chronik des Leo Grammaticus, soweit sie auf Africanus zurückgeht. Am Rande hat der Schreiber zahlreiche Zusätze, alle aus der Chronik des Synkellos, gegeben. Es bestätigt dies in erwünschter Weise meine Herleitung von Leo Gr. 35, 17—22 aus derselben Quelle.

Zu Victor Ryssel's Schrift

„Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften, nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig, Verlag von L. Fernau. 1880."

Von

Dr. **Johannes Dräseke**

in Wandsbeck.

Obwohl ich mehrere der von Victor Ryssel in seinem fleissigen Werke über Gregorios von Neocäsarea gebotenen Resultate in diesen Jahrbüchern (VII, S. 102—126) anzufechten mich genöthigt sah, so hatte ich doch bisher meine herzliche Freude an den beiden durch den wissenschaftlichen Eifer der Syrer uns erhaltenen, bisher unbekannten Schriften des Gregorios „An Philagrios über die Wesensgleichheit" und „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes," welche uns Ryssel, der bereits im Jahre 1873 den Wunsch hegte, „die in syrischer Sprache erhaltenen und noch nicht übersetzten Schriften des Gregorius Thaumaturgus weiteren Kreisen zugänglich zu machen", in schöner Uebersetzung mit sorgfältigem Commentar und zahlreichen, den Inhalt und die Echtheitsfrage betreffenden Nachweisungen vorgelegt hat. Besonders imponirte mir in der gründlichen Untersuchung über die Echtheit der Schrift über die Wesensgleichheit (S. 100—118) der Nachweis, dass die Schrift gegen Porphyrios, den Neuplatoniker, gerichtet sei, welcher in seinem scharfsinnigen Werke gegen das Christenthum in funfzehn Büchern auch das Andenken seines Lehrers Origenes verunglimpft hatte. Nur wenige Stellen mögen hier hervorgehoben werden.

„Wir halten uns," sagt Ryssel S. 114, „durch den Inhalt unserer Schrift für berechtigt anzunehmen, dass der Name Philagrius aus Porphyrius verderbt sei, was um so eher als möglich erscheint, da auch sonst in den syrischen Schriften griechische Namen bis zur Unkenntlichkeit entstellt vorkommen, wie z. B. der Name Tatianus in der Ueberschrift des Fragmentes der syrischen Uebersetzung von Gregors Schrift über die Seele zu Gajanos corrumpirt ist (Anal. Syr. 31, 13). Diese unsere Vermuthung wird aber auch noch durch ein directes Zeugniss bestätigt. Assemanus

berichtet im dritten Bande seiner Bibliotheca Vaticana (S. 304 f.), dass sich in einer von dem syrischen Uebersetzer Athanasius verfassten Vorrede zu der Isagoge des Porphyrius, welche eine Lebensbeschreibung dieses Philosophen enthält, folgende Stelle findet: Hic ab illis, qui ibi (i. e. Tyri) degebant, culpabatur, eo nempe, quod ausus fuisset sacrum Evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est. Zwar findet sich eine Notiz ähnlichen Inhalts bei keinem der alten Schriftsteller, was auch Assemanus ausdrücklich bemerkt, aber andererseits ist dieses Zeugniss des Athanasius von grosser Wichtigkeit, weil dieser berühmte Uebersetzer griechischer Werke in der christlichen Literatur dieser Sprache wohl bewandert gewesen sein muss. Es ist gar nicht unmöglich, dass Athanasius die syrische Uebersetzung unserer Schrift kannte und aus ihrem Inhalte schloss, dass sie gegen Porphyrius gerichtet war, möglich auch, dass die Handschrift, in welcher er die Schrift fand, noch den Namen Porphyrius in unentstellter Form enthielt; vielleicht hatte er sogar das griechische Original noch vor Augen." — „So vereinigen sich denn alle inneren und äusseren Zeugnisse, um unsere Schrift als das Werk des Mannes, dessen Namen sie an ihrer Spitze trägt, erscheinen zu lassen, — oder zum mindesten ist das zu behaupten, dass der Möglichkeit seiner Autorschaft durchaus Nichts entgegensteht."

Eine abermalige sorgfältige Prüfung der Untersuchung Ryssel's führte mich zunächst auf disputable Punkte, von denen ich hier kurz Rechenschaft geben will.

Ryssel bespricht im Anfang seiner Untersuchung S. 101 und 102 die Unterschiede der Worte *ὑπόστασις, οὐσία* und *φύσις*, den auch ich in meiner Programm-Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen" (Wandsbeck, Fr. Puvogel. 1876. Progr. Nr. 237) p. IV und V auf Grund der XXII. Rede des Gregorios von Nazianz auseinandergesetzt habe, und hebt hervor, dass die letzteren beiden in der Schrift „noch nicht in der scharfbegrenzten Bedeutung verwandt werden, die sie seit dem arianischen Streite und besonders durch die drei grossen Cappadocier als Termini der philosophischen Kunstsprache der Dogmatik haben." Nach seiner Darstellung handelt es sich vielmehr nur um die gemeinsame göttliche Substanz, wofür der Ausdruck *οὐσία*, daneben aber auch die Bezeichnung *φύσις* gebraucht werde. Hierfür beruft er sich (S. 102, Anm. 1) auf die folgende, seiner Uebersetzung der Schrift S. 66, Z. 1 ff. entlehnte Stelle: „Es ist die Frage, wie es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des Geistes, wofür man genauer *οὐσία* oder auch *φύσις* sagt, verhält" — und

erblickt in dieser Verwendung des Wortes *φύσις* ebenfalls „ein wichtiges Zeugniss für das höhere Alter der Schrift." Dennoch glaubt Ryssel nicht verschweigen zu dürfen, dass, wie ich gleichfalls an dem soeben angegebenen Orte ausgeführt habe, noch Gregorios von Nazianz „mit den Ausdrücken *οὐσία* und *φύσις* abwechselt." Zum Beweis dessen bezieht er sich auf Ullmann's treffliches Werk „Gregorius von Nazianz der Theologe" S. 355 und 366. In der zweiten Auflage desselben vom Jahre 1867 finden sich die gemeinten Auseinandersetzungen S. 247. Warum hat Ryssel, so darf ich mit Recht fragen, an dieser Stelle nicht sorgfältiger auf die ebendort citirten Worte geachtet: *καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη* —? Mussten ihn dieselben nicht stutzig und nachdenklich machen?

Doch ich gehe weiter. Seite 104 lese ich in Ryssel's Werk: „So ist denn S. 45, Z. 20 f. nicht von einem Ins-Leben-Treten des Sohnes, sondern nur von einem durch die Sendung bedingten Ans-Licht-Treten des Sohnes und Geistes die Rede." Die ebendaselbst Anm. 4 aus seiner Uebersetzung ausgehobene Beweisstelle lautet: „So sind auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gesandt." Wie des Wanderers Herz jubelt, wenn er in fernem, fremdem Lande Freunde und Bekannte aus der Heimath findet, und der Heimath Laute süss und melodisch an sein Ohr schlagen: so erging es mir beim Lesen dieser Worte. Alte, theure Freunde sind's ja, jene Worte *ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς*, die mich durch ihren kraftvollen Tiefsinn schon früher überrascht und gefesselt hatten, und die ich in meinem „Quaestionum Nazianzenarum specimen" S. VII bereits aus des Nazianzeners XLV. Rede (Editio Coloniensis vom Jahre 1690, S. 720 = Editio Basileensis vom Jahre 1571, orat. XXXVII, S. 579) citirt und behandelt habe. Aber nichts schien mir einfacher zu erklären als dies. Werden doch dieselben Bilder und Vergleiche von den verschiedensten Kirchenlehrern gebraucht, um das Wesen der Trinität der menschlichen Auffassung und dem menschlichen Verständniss näher zu rücken. Ich betrachtete daher die Stelle zunächst als eine werthvolle Stütze für den Beweis Ryssel's, dass die Schrift an Philagrios dem dritten Jahrhundert angehört und sah in den Worten des Gregorios von Nazianz die ersten deutlichen Spuren der Benutzung der Schrift des grossen Pontiers im vierten Jahrhundert. Sicherheits halber schlug ich jedoch noch einmal Ryssel's

Uebersetzung nach. Da heisst es S. 69, am Ende: „Denn gleichwie die Strahlen des Lichtes, welche ohne Theilung zwischen einander dem Wesen nach Einheit besitzen und nicht von der Sonne getrennt sind und nicht von einander geschieden und [doch] zu uns die Wohlthat des Lichtes senden, so sind auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gebracht: denn „ich bin das Licht und mit dem Vater geeint.““

Wie wäre es, wenn ich diese schöne Stelle, statt mich mit dem Syrischen und der daraus geflossenen, wenn auch noch so genauen Uebersetzung Ryssel's zu behelfen, griechisch so wiedergeben könnte: *ὥσπερ γὰρ αἱ τοῦ φωτὸς ἀκτῖνες, ἀμέριστον ἔχουσαι κατὰ φύσιν τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν, οὔτε τοῦ φωτὸς χωρίζονται οὔτε ἀλλήλων ἀποτέμνονται καὶ μέχρις ἡμῶν τὴν χάριν τοῦ φωτὸς ἀποστέλλουσι· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται* —? Doch dies soll keine Probe einer Uebersetzung sein. Man vergleiche:

Ryssel, S. 65, Cap. 1: „Ich wundere mich sehr über Dich und bin besonders erstaunt über die Aufmerksamkeit Deines Geistes, dass Du bei derartigen Aufstellungen und bei der Untersuchung eines solchen Meisters durch genaue Fragen für uns eine Veranlassung bist, dass wir uns nothgedrungen darüber aussprechen, und dass Du so einen Wettkampf der Beweisführung zwischen uns herbeiführst. Denn indem Du uns in einer angemessenen und passenden Weise Fragen vorlegst, ist es darum ganz nothwendiger Weise selbstverständlich, dass wir auf Deine Fragen klare Antwort geben; und nun ist auch die jetzt von Dir vorgelegte Frage ebenso beschaffen und zwar handelt sie darüber, in welcher Weise es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes ver-

Σφόδρα τε θαυμάζω καὶ λίαν ἐκπλήττομαι τῆς νηφαλιότητος, ὅπως τοιούτων θεωρημάτων καὶ τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι, ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν καὶ ἀγωνίαν ἀποδείξεως περιστάς, ἐρωτήσεις ἀναγκαίας καὶ χρησίμους ἡμῖν ἐπάγων. πᾶσα δῆλον ὅτι λοιπὸν ἀνάγκη, κατόπιν τῶν ἐρωτήσεων ἡμᾶς ἐναργεῖς ποιεῖσθαι τὰς ἀποκρίσεις. καὶ νῦν τοίνυν τὸ προσενεχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη.

hält; wofür (d. i. für „Natur") man genau ausgedrückt meistens Wesensheit (*οὐσία*), oder auch Natur (*φύσις*) sagt."

Instructiv ist ferner auch folgende Stelle:

Ryssel, S. 69, Cap. 4 E. u. 5 Anfg.: „So bin ich der Ansicht, dass auch der Sohn durch nichts von dem Vater jemals getrennt ist. Aber ferner [ist] auch der heilige Geist in der nämlichen Weise [nicht vom Vater getrennt], gleichwie der Gedanke ebendasselbe ist, wie der Geist. Denn gleichwie es nichts zwischen dem Geiste und dem Gedanken und der Seele giebt, was eine Theilung und Trennung der Seele [bewirken] könnte, so kann auch zwischen dem heiligen Geiste und dem Heiland und dem Vater eine Theilung oder Trennung niemals gedacht werden, weil die Natur dieser gedachten und göttlichen Wesen, wie wir gesagt haben, nicht getheilt werden kann."

Οὕτω μοι νόει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε, καὶ τοῦτον δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν. ὡς γὰρ οὐκ ἔστι μεταξὺ νοῦ καὶ ἐνθυμήσεως καὶ ψυχῆς διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί τινα καὶ τομήν· οὕτως οὐδὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ πατρὸς ἐν μέσῳ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί ποτε, διότι τῶν νοητῶν, ὡς ἔφαμεν, καὶ θείων ἀδιαίρετος ἡ φύσις.

Dass wir hier das griechische Original vor uns haben, bedarf nach den gegebenen Proben hoffentlich keines Beweises. Dasselbe findet sich vollständig in des Gregorios von Nazianz Werken als oratio XLV (Ed. Colon. p. 717 = Ed. Bas. p. 578). Die syrische Uebersetzung der Schrift ist somit für uns völlig werthlos geworden, da wir den auf's beste überlieferten griechischen Text noch besitzen. Keiner der gelehrten und scharfsinnigen Männer, welche sich mit den Werken des Nazianzeners auf das eingehendste beschäftigt haben, von Johannes Leuvenklaius und Jacobus Billius bis zu dem umsichtigen, sorgfältigen Ullmann hat, trotz der in den von Henricus Savilius und nach ihm von Montacutius benutzten Handschriften bei dem in Rede stehenden Tractat sich findenden Randbemerkung: *Ἰστέον ὅτι κατά τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται*, mit Ausnahme der durch directes Zeugniss des Hieronymus dem Gregorios von Neocäsarea zugewiesenen *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος*, die Autor-

schaft irgend einer der zahlreichen unter des Gregorios von Nazianz Namen uns überlieferten Schriften diesem abzusprechen sich veranlasst gesehen. Auch der mit dem im Vorstehenden von mir dargelegten literarischen Sachverhalt nicht bekannte Recensent von Ryssel's Werk über Gregorios im Literar. Centralbl. G. L—r (1880. Nr. 20, S. 641—643) weist, freilich aus einem anderen als dem soeben angeführten Grunde die Beziehung der Schrift auf Porphyrios zurück. Nach ihm setzt der Eingang S. 65 f. „einen so harmlosen Charakter der Fragen voraus, die an Gregor gestellt worden, dass derselbe einen so principiellen Gegner des Christenthums, wie Porphyrius unmöglich im Auge haben kann.“ Nicht minder findet derselbe, dass dem Inhalt der Schrift „die nach dem Syrischen vorauszusetzende Ueberschrift περὶ τῆς ὁμοουσίας nicht genau entspricht.“ Er erachtet letztere nicht für ursprünglich. Mit Recht, sage ich, wir kennen sie ja aus dem griechischen Original viel zutreffender und genauer, sie lautet: περὶ θεότητος. „Dass aber der Gedankengehalt“ — fährt der Recensent fort — „dem dritten Jahrhundert entspreche und nicht auf die Zeit der arianischen oder gar der christologischen Kämpfe hinweise, dass somit der Abfassung durch Gregor nichts im Wege stehe, hat der Verf. überzeugend gezeigt.“ Auch H. Holtzmann sieht in seiner Recension des Ryssel'schen Werkes (Deutsche Litteraturzeitung, herausgeg. von Dr. Max Rödiger, 1. Jahrg. Nr. 11, S. 361) die Hauptleistung des Verfassers in der Uebersetzung, Commentirung und historisch-kritischen, sowie sprachlichen Untersuchung jener beiden „nur syrisch vorhandenen und erst in Paul de Lagarde's Anal. syr. (Leipzig 1858) veröffentlichten Schriften „an Philagrius über die Wesensgleichheit“ und „an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes““ und erachtet „die Echtheit beider Schriften, durch welche Gregor erst zu einer greifbaren Grösse für die Dogmengeschichte erhoben ist,“ für „schlagend nachgewiesen.“

Ob Ryssel's Resultat aber, dem beide angeführte Recensenten zustimmen, nach diesem meinem Hinweis auf das längst bekannte griechische Original der ersteren Schrift, deren sicher überlieferter Titel lautet: *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος λόγος*, mit ihrer an den Namen des Gregorios von Nazianz geknüpften Ueberlieferung auch ferner für so unbedingt zweifellos wird gelten dürfen, darüber wird endgültig erst eine nochmalige genauere Untersuchung der Schrift, sowie eine sorgfältige Vergleichung derselben mit anderen Werken ähnlichen Inhalts von Gregorios von Nazianz und den uns sonst bekannten Schriften des Gregorios von Neocäsarea entscheiden können.

Die Gebete Jesu und Jesu Lehre vom Gebet.

Nach den Evangelien.

Von

August Werner.

Wenn wir es unternehmen, aus unseren vier Evangelien dasjenige zusammenzustellen, was dort in kleinen Zügen und geringfügigen Spuren oder auch in weiterer lehrhafter Ausführung über das Gebet Jesu und seine Lehren vom Gebet zu finden ist, so glauben wir nichts Unnützes zu thun. Das christologische Problem ebenso wie die Ethik ist wesentlich an der Sache interessirt. Die Auffassung Jesu vom Gebet und die Weise seines Betens erregen ebenso sehr unsere Aufmerksamkeit, wie die Thatsache seines Betens überhaupt. Die dogmatischen Bestrebungen alter und neuer Zeit haben die Erinnerung daran nicht wegwischen können, dass Jesus gebetet hat, und wir müssen recht dankbar dafür sein, dass uns auch einiges Wenige über den Inhalt und die Absicht seiner Gebete mitgetheilt wird. Es ist das ein Punkt, der noch nicht fest und bestimmt genug in das Auge gefasst zu sein scheint. Vielleicht kann damit entschuldigt werden, wenn die nachfolgende Untersuchung etwas in das Breite geht und auch vor Wiederholung sehr bekannter Dinge nicht zurückschreckt.

I. Jesus im Gebet.

Vorausgeschickt sei eine Bemerkung über den Wortgebrauch. Schon Luthers Uebersetzung unterscheidet zwischen Anbeten, Preisen und Danken und dem eigentlichen Bitten und Beten. Im Urtext treffen wir zunächst das *προσκυνεῖν* = adorare, venerari, den Ausdruck einer unterwürfigen

Verehrung, wie sie nur Gott gebührt. Im Gespräche mit der Samariterin, wie in der Versuchungsgeschichte begegnen wir demselben. Aber da nach persischer Sitte die προσκύνησις dem Herrscher überhaupt gezollt wird, wundern wir uns nicht, dass auch die Weisen aus dem Osten, die Canaaniterin, die Mutter der Kinder Zebedäi und öfters andere Hilfesuchende vor dem Messias die προσκύνησις vollziehen, ohne gerade an eine Anbetung Gottes zu denken. Oefters findet sich, sowohl auf Seiten derer, welche Jesu für seine Wohlthaten verpflichtet sind, z. B. des Samariters, der von zehn Geheilten allein zum Danken zurückkehrt, als auch von Seiten Jesu, wie bei der Brotvertheilung und der Auferweckung des Lazarus das εὐχαριστεῖν d. i. gratias agere. Nur selten ist die Rede von ὁμολογεῖσθαι d. i. profiteri. Von der zwischen Herodias und ihrer Tochter vollzogenen Verständigung gebraucht, gewinnt es im Gegensatz zur Ableugnung eines vorhandenen Vertrauensverhältnisses den Sinn von „Sich zu Jemand bekennen“ wie Matth. 7, 23 und 10, 32 oder einer feierlichen Anerkennungserklärung wie Matth. 11, 25, wo Jesus in Bezug auf die den auserwählten Geistern versagte nunmehr aber den Unwürdigen und Geringen erschlossene Gottesoffenbarung die merkwürdige überraschende und beglückende Thatsache mit Dank gegen Gott constatirt. Der Ausdruck προσεύχεσθαι = precari, theils absolut, theils mit dem Objektsaccusativ des erfleheten Gegenstandes wiederholt sich am häufigsten, das substant. προσευχή ist die Handlung selbst. Das einfache Wort εὔχεσθαι kommt nicht vor. προσεύχεσθαι im Sinne von „Wünsche, Gebete, Gelübde vor Gott bringen“ wird von dem Beten Jesu zwar nicht ausschliesslich, doch fast regelmässig gebraucht. Daneben selten von Jesu, oft von den Hilfsbedürftigen, die sich ihm nahen, angewendet wird δεῖσθαι (Luc. 8, 28. 38. 5, 12), während das zahlreich vorkommende αἰτεῖν oder αἰτεῖσθαι mit dem substantivischen αἴτημα nicht blos in der Richtung des Bittenden nach Gott hin (Matth. 6, 5 ff.), sondern auch hinsichtlich der Anträge des Volkes an Pilatus (Luc. 23, 23, Matth. 27, 28). Dies vorausgeschickt, treten wir unserem Gegenstande nunmehr näher.

1. Im Zustande des Betens sehen wir Jesum zuerst bei der Taufe nach dem Bericht des Lucas 3, 31. „Während er betete, heisst es, öffnete sich der Himmel und es stieg der heilige Geist herab.“ Es scheint demnach zwischen dem Gebet Jesu und der himmlischen Offenbarung und der Geistesmittheilung ein innerer Zusammenhang gedacht. Das Gebet des Getauften befähigt ihn nach der Ansicht des Erzählers dazu, dass er den heiligen Geist empfängt. Die innere Bewegung bereitet den äusseren Vorgang vor. Sonderbarer Weise erwähnen weder Matthäus noch Marcus etwas davon.

Nur vereinzelt wird im ersten Evangelium, hier und da auch im zweiten, recht oft aber im dritten berichtet, dass Jesus sich aus dem Gedränge des ihn umlagernden Volkes und aus der Umgebung der Jünger in die Einsamkeit und Stille zurückgezogen habe, um zu beten. So Marc. 1, 35: „Früh Morgens noch bei Nacht stand er auf und ging heraus und ging davon an einen einsamen Ort und betete, und Simon und seine Genossen folgten ihm und fanden ihn.“ Luc. 4, 42 hat eine andere Zeitangabe, wohl aber verwandte Nebenumstände in seinem Berichte: „Als es Tag geworden war, ging er heraus und wanderte nach einem einsamen Orte, und die Leute suchten ihn auf.“ In beiden Nachrichten geht voraus der Aufenthalt in Simon's Haus, das Zubringen und Heilen vieler Kranken und Dämonischen, und es folgt eine Verlegung des Aufenthalts in andere Ortschaften Galiläas, wo Jesus die Predigt von dem Reiche Gottes in den Synagogen erschallen lässt. Wurde der Entschluss, die aufreibende Thätigkeit der Krankenheilungen zu unterbrechen und in erster Linie wieder die Verkündigung des Evangeliums durch das Land zu tragen vielleicht in dieser Gebetsstunde gefasst und als nothwendig und heilsam besiegelt?

Aehnliches geschieht nach der Speisung der fünftausend. Marc. 4, 45 lesen wir: „Alsbald nöthigte er seine Jünger in das Fahrzeug zu steigen und auf das gegenüberliegende Ufer nach Bethsaida zu fahren, auf dass er den Volkshaufen los werde. Und nachdem er sie entlassen, ging er davon

auf den Berg zu beten.“ Er verweilt da lange, es wird spät. Während das Schiff auf dem Wasser mit widrigen Winden ringt, sehen ihn die Jünger um die vierte Nachtwache auf dem Meere wandeln, wie ein Gespenst. Da tritt er zu ihnen in das Schiff und beschwichtigt den Wind. — Matth. 14, 22 erzählt den Vorgang fast gleichlautend. Lucas schweigt davon. Auch Joh. 6, 13 deutet Aehnliches an, ohne jedoch das Beten zu erwähnen, in den Worten: „Er entwich auf den Berg ganz allein.“

Dagegen weiss Luc. 5, 15 aus der Anfangszeit, als sich die Rede von Jesu ausbreitete und viele Leute zu ihm führte, dass er in die einsamen Gegenden entwichen sei und sich im Gebete befunden habe. Wiederum später, als die über die Missachtung des Sabbathgesetzes entrüsteten Pharisäer strenge Massregeln gegen ihn in das Auge fassen, erzählt nur Luc. 6, 12: „Es geschah in diesen Tagen, dass er auf den Berg ging zu-beten und er verbrachte die ganze Nacht in der Anbetung Gottes.“ Damit bereitet sich Jesus anscheinend zu der Tags darauf folgenden Berufung der Jünger vor. Ein anderer Gebetsvorgang, Luc. 9, 18 angedeutet, schliesst sich an die entscheidende und feierliche Frage Jesu an seine Jünger über die in Betreff des Messias herrschenden Ansichten und über ihre eigene Ueberzeugung von der Würde und Bestimmung seiner Person, worauf er die ersten Andeutungen über die bevorstehenden Kämpfe und die leidensvolle Zukunft des Menschensohnes giebt. Ebenso gehört nur Luc. 11, 1 die Bemerkung an, dass, bevor die Jünger Unterricht im Beten verlangten, Jesus sich an einem Orte im Gebete befunden habe. Auch bei dem Gange auf den Berg der Verklärung hebt einzig Luc. 9, 28 hervor, dass Jesus die Absicht gehabt habe zu beten und dass die Verklärung erfolgte, währenddem Jesus mit Beten beschäftigt war.

Indem Lucas gegenüber den beiden ersten Evangelien dies in Erwähnung bringt, hat er wohl ebenso wenig eine besondere Absicht, wie in anderen Fällen. Ihm erscheint der Gebetsverkehr Jesu mit Gott so sehr eine habituelle Gewohnheit, dass er sich keine Bergwanderung Jesu ohne

die Absicht des Betens denken kann, während die beiden ersten Evangelisten die einsamen Gebete Jesu mehr als Wendepunkte grosser Entscheidungen und als Zurüstungen für wichtige Vorhaben gedacht haben, wohl auch darin das Mittel sahen, durch welches Jesu, wenn an seine Kraft hohe Ansprüche gestellt waren, diese stärkte, erneuerte und ergänzte.

2. In allen vorstehend aufgeführten Fällen ist ebenso wenig eine bestimmte äussere Veranlassung als auch der innere Gehalt, Sinn und Zweck des Betens Jesu erkennbar. Wir gehen jetzt dazu über, diejenigen Beispiele namhaft zu machen, welche uns die Evangelien aus ganz besonderer Veranlassung und mit deutlich ersichtlichem Inhalt versehen anführen.

Matth. 19, 13 bei der Zuführung der Kinder zum Handauflegen und Segnen wird zwar nur die Erwartung der Mütter ausgesprochen, dass er über die Kinder bete; dass er es gethan habe, wird nicht ausdrücklich erwähnt. Dagegen scheint Matth. 7, 43 das Aufschauen und Seufzen Jesu bei der Heilung des Taubstummen als ein Beten gedacht zu sein, durch welches er sich zu der rettenden That anschickt und den glücklichen Erfolg seines Werkes erfleht. Obwohl die Luc. 22, 33 von Jesu selbst erwähnte Fürbitte, die er für Petrus längst vor der schweren Prüfungsstunde gethan zu haben versichert, lediglich der Relation angehört, ohne sich vor den Augen des Lesers zu vollziehen, so ist Zweck und Inhalt dieses Gebetes, das die Anforderung an Gott stellt (ἐδεήθην), dass er den Glauben des Petrus nicht verloren gehen lasse, indessen er ihn sichte gleichwie den Weizen von der Spreu, vollkommen klar. Der Anlass lag in der Zukunft, das Gebet hat ihn durch Ahnung oder Vorwissen zum Voraus empfangen. Jesus selbst fühlte sich ausser Stande in den bevorstehenden Glaubenskämpfen seinen Jünger im Glauben zu erhalten; er bedurfte dazu des höheren Beistandes, dass ihm dieser Jünger im Irrthum und in der Schwachheit erhalten bleibe. Es drängt sich in den beiden letzten Vorgängen recht deutlich das Bewusstsein seiner Abhängigkeit von Gott und seiner Demuth, in welcher die

Evangelisten Jesum darstellen, hervor. So auch bei der von Luc. 23, 34 ausschliesslich erwähnten Fürbitte des Gekreuzigten für seine Feinde. Es muss eigentlich überraschen, dass Jesus nicht gesagt hat: „Ich vergebe allen meinen Feinden; denn sie wissen nicht, was sie thun —“, sondern, dass er vielmehr ein solches Bekenntniss, eine solche feierliche Erklärung seinerseits nicht für angezeigt hält, während seine versöhnliche und grossmüthige Gesinnung sich für die Feinde zu dem Vater wendet, um ihm die Vergebung und den Erlass der Schuld an das Herz zu legen. Indem er die Amnestie und Gnade Gottes zu erbitten für nöthig erachtet, giebt er selbst ein wundervolles Zeugniss seiner Anspruchslosigkeit und seiner Unterordnung unter die Majestät des Allerhöchsten.

In gleicher Weise sind die beiden anderen Gebetsworte am Kreuze der grössten Beachtung werth. Matth. 27, 46 und Marc. 15, 34 legen Jesu bei dem Anbruch der Finsterniss um die neunte Stunde, abweichend von den beiden anderen Evangelisten, den Ruf in den Mund, der sich als Anfang des 22. Psalm erweist: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ Es ist anzunehmen und allgemein angenommen, dass es nicht das Bewusstsein der Gottverlassenheit und des Preisgegebenseins war, das in diesem Citate zum Ausdrucke kommen sollte, sondern gerade im Gegentheil den Hilferuf eines zu Tode Geängsteten, das in tiefster Schmach und Verlassenheit unerschütterte Gottvertrauen, die Gottesgewissheit des Elenden bringt jener Psalm zur Darstellung, und es ist über allen Zweifel erhaben, dass, als Jesus ihn zu beten begann und die Anfangsworte laut ausrief, ihm zugleich der ganze Inhalt des Psalms und die erhebenden und tröstenden Gedanken desselben durch die Seele gingen. Gerade die Aehnlichkeit seines Leidens mit den in jenem, ihm wohl von Kindheit an vertrauten Psalm geschilderten Misshandlungen eines Verlassenen, erweckten in ihm die Erinnerung. Der Grundton, in welchem diese seine Gebetsstimmung ausklang, war sicherlich kein anderer als die Bitte Ps. 22, 12 und 20: „Sei nicht ferne von mir; denn es ist kein Helfer! Sei nicht ferne, Herr, meine Stärke, eile mir zu helfen!“

Es entspricht diese Auffassung ebenso seiner todesmuthigen Entschlossenheit, als auch der unbedingten Zuversicht zu Gott, die aus dem Bewusstsein der Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen ihm erwuchs. So war er dem Feinde und dem Tode entgegengegangen. So wehrte er nach Matth. 26, 53 dem zu bewaffnetem Widerstande entschlossenen Zornesmuthe des Petrus, der ihm mit dem Schwerte Bahn machen wollte, indem er die Frage an ihn richtet: „Meinest Du, dass ich nicht meinen Vater anrufen könnte, dass er mir zwölf Legionen Engel schickte?" Jesus vertraut der Hilfe Gottes, er ist überzeugt von der Bereitwilligkeit Gottes sein Gebet zu erhören, er kennt die ausserordentlichen Mittel und Kräfte der Allmacht; aber er verzichtet auf jeden äusseren Eingriff Gottes in sein Geschick, um auf dem als nothwendig und heilsam erkannten Wege seine Aufgabe zu Ende zu führen. Er will, dass auch Petrus diesen Weg verstehen und würdigen lerne. Er erwartet von ihm das Bekenntniss: „Ja, auf Dein Gebet würden ungesehene Mächte Dein Verhängniss rasch und wunderbar ändern können; wenn Du selbst aber solchen Wunsch verwirfst und zurückdrängest, so sei uns das ein Beweis, dass Du frei und mit voller Ueberzeugung von der Dir zur Seite stehenden Gottesnähe und Gotteshilfe in den Tod gehest." Diese Auffassung bestätigt endlich der ebenfalls dem Psalmisten entnommene Gebetsruf, mit welchem Jesus nach Angabe von Luc. 23, 46 verschieden ist: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist!" Ein lauter Todesschrei ist auch von Matthäus und Marcus erwähnt. Ueber den Inhalt desselben wissen sie aber nichts. Psalm 31, 6 lesen wir: „In Deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, du treuer Gott!" Dass dies Wort in jenem Scheidegebet wiederklingt, ist wohl offenbar. Der Sterbende vollzieht damit den Uebergang seines Geistes in die Seligkeit und verkündet seine geistige Vereinigung mit Gott, welche zugleich der Sieg über alles Leid, die Wirklichkeit der erflehten Gotteshilfe ist. Nicht als eine Bitte sondern als ein Bekenntniss, als ein Gruss von der Erde an den Himmel erklingt dies letzte Wort, in welchem der

Höhepunkt der Vollendung zum Ausdruck kommt. Aber auch hier verdient die Demuth des Betenden nachdrückliche Beachtung. Derselbe beansprucht nicht den Thronsitz im Himmel, er verweist nicht auf ein ihm zustehendes Recht der Erhöhung; er überlässt sein inneres Leben vertrauensvoll der allmächtigen Verfügung seines himmlischen Vaters, ihm alles Weitere anheimgebend, von ihm das Beste erwartend, mit zarter Innigkeit seine Liebe ergreifend.

3. In sämmtlichen bisher besprochnen Gebeten Jesu tritt einzig sein geistiges Bedürfniss nach Gott und der Einigung seines Innern mit Gott hervor, das Verlangen nach geistiger Kraft und innerster Gemeinschaft mit dem Vater. Das einzige Mal, wo er auf äussere Gotteshilfe hinweist, die ihm auf seinen Wunsch nicht versagt sein würde, lehnt er den Gedanken an einen solchen Wunsch völlig von sich ab. Darüber lassen uns die kurzen Notizen der Evangelien nicht in Zweifel, dass Jesus nie einen irdischen, persönlichen Gedanken in seinen Gebetsverkehr mit Gott gemischt hat. Wir besitzen aber in dem bei allen drei Synoptikern fast übereinstimmend auftretenden Berichte über das Gebet in Gethsemane eine ausführliche und bedeutungsschwere Kunde über die Gebetsart und die Gebetsgedanken Jesu, welche bei der sonstigen schweigsamen Zurückhaltung der Evangelien als ein Blick in das Herz Jesu selbst nicht hoch genug zu schätzen ist. Freilich giebt der furchtbare Ernst der nahen Todesstunde dem Vorgange in Gethsemane einen düsteren Hintergrund, den die Gebete Jesu in glücklicheren Tagen nicht gehabt haben mögen.

Matth. 26, 36, Marc. 14, 32 und Luc. 22, 39 erzählen, dass Jesus in Gethsemane angekommen, nicht fern von seinen Jüngern, die er zurückgelassen, damit sie wachen und beten möchten, in tiefer Betrübniss auf sein Angesicht gefallen und sein bitteres, leidensvolles Geschick mit dem blutigen Ausgange so erwogen und im Gebete vor Gott betrachtet habe, dass er zuletzt mit fester Entschlossenheit aufgestanden sei, demjenigen, was er als Gottes Willen erkannt hatte, sofort getrosten Muthes entgegenzugehen. Die drei Synoptiker erzählen von einer grossen Unruhe und Beängstigung, die

Jesum überkommen habe, wie er aufgestanden und wieder niedergefallen und dazwischen zu seinen Jüngern gegangen sei, um sie wegen ihrer Schläfrigkeit zu tadeln und sie zur Wachsamkeit zu ermuntern. Sie, die Berichterstatter, trennen sich nur in Kleinigkeiten und Nebensächlichem von einander. Matthäus bemerkt in den Gebetsgedanken einen Fortschritt und Steigerung. Er lässt Jesum also beginnen: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch von mir! Doch nicht wie ich will, sondern wie Du (willst)“ und darnach fortfahren: „Mein Vater, wenn dieser (Kelch) *nicht* vorübergehen kann, ich trinke ihn denn, so geschehe Dein Wille.“ Darnach heisst es: „Er betete, indem er dasselbe Wort sprach.“ Hier ist zuerst noch eine Möglichkeit, die darnach dem Auge des Herrn entschwindet, angenommen, bis die unvermeidliche Nothwendigkeit einleuchtet; der erste leise Wunsch löst sich auf in Ergebung und Verzicht auf allen eignen Willen. Stärker tritt dieser Wunsch, dem aber sofort die Unterwerfung folgt, in dem dreimal gleichlautenden Gebeten bei Marcus hervor: „Abba, mein Vater, es ist Dir Alles möglich; überhebe mich dieses Kelches; doch nicht wie ich will, sondern wie Du willst.“ Lucas zeigt auch darin kleine Abweichungen, dass er die Jünger freiwillig Jesum auf dem gewohnheitsmässigen Gange nach dem Oelberg nachfolgen und Jesum nicht auf dem Angesicht liegend, sondern knieend das Gebet verrichten lässt, während der Inhalt des Gebetes in die Worte zusammengefasst wird: „ob Du diesen Kelch von mir nehmen willst? Doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe.“ Auch weiss Lucas nichts von einer zweifachen Unterbrechung des Gebetes. Dagegen hat er als eigenthümliche Züge in seinem Bilde: den von der Stirn des Beters auf die Erde herabrinnenden blutigen Schweiss und die Erscheinung des Engels, der Jesum stärkte. Endlich bemerkt dieser Berichterstatter, dass Jesus während des Gebets in einen Zustand heftigerer Bewegung und Erregung, dem Todeskampfe vergleichbar, gerathen sei, indess die beiden ersten Erzähler schon von vornherein Jesum in tiefer Betrübniss trauern, zittern und zagen lassen. Marcus nennt diesen Zustand ein ἐκθαμβεῖσθαι und ἀδημονεῖν.

Bei Matthäus sagt Jesus selbst: „Meine Seele ist sehr betrübt bis zum Tode.“ Diese beiden Evangelisten machen die drei Jünger Petrus, Jacobus und Johannes zu Zeugen des Vorgangs, nachdem Jesus die andern angewiesen hat, zurückzubleiben, bis er dorthin gegangen sei und gebetet haben werde. Lucas sagt davon nichts, dass diese Bevorzugung stattgefunden habe.

Diese kleinen Abweichungen in den Nebensachen berühren aber das Wesentliche von dem Zweck, Inhalt, Verlauf und Erfolg des Gebetsvorganges nicht, in Bezug worauf vollkommene Uebereinstimmung vorhanden ist. Sämmtliche drei Synoptiker haben keinen Anstand genommen, ihren Lesern Jesum so zu zeigen, wie sie es gethan haben. Sie legen sogar dem Gethsemanevorgang eine grosse Wichtigkeit bei und halten denselben für das Verständniss des Charakters und der Bedeutung des Todes Jesu besonders bedeutsam, sonst würden sie seiner Darstellung nicht diese Ausführlichkeit haben angedeihen lassen. Der Grundgedanke, den sie mit ihrem Berichte einprägen wollten, war aber unzweifelhaft kein anderer als der in den Gebetsworten selbst bezeugte, dass Jesus hier die Einfügung seines Willens in den göttlichen Rathschluss vollendet und Gottes Willen sich zum Eigenthum gemacht hat. Das Gethsemanegebet führt durch schweres Ringen und Kämpfen die Einigung des Geistes Jesu mit dem göttlichen Geiste herbei und steigert so die Gottergebenheit Jesu zur Bethätigung der Gottessohnschaft im Opfertode des Erlösers am Kreuze. Mit dem Wunsche, dass und mit der Frage, ob der Tod der Schmach vermeidbar sei, begann das Gebet, mit dem Bewusstsein, dass er unvermeidlich und zur Erlösung nothwendig, also von Gott gewollt sei, gab dasselbe zugleich den Entschluss, Alles zu erleiden, was da kommen müsse und schloss es mit der Hingebung in vollkommenem Gehorsam an Gott. Zum Tode betrübt war Jesus gewesen, als er sich von seinen Jüngern losriss, um in stiller Nacht zu Gott zu beten; gestärkt, freudig entschlossen, mit voller Ruhe stand er auf und trat zu den Seinen mit den Worten: „Lasset uns gehen; siehe, er ist da, der mich verräth.“ Eine rührende Erinnerung an diese

Vorgänge, gewissermassen zur Bestätigung des aus Gethsemane Berichteten dienend, ist Hebr. 5, 7 zu lesen: „Er hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen geopfert zu dem, der ihm vom Tode konnte aushelfen, und ist auch erhöret worden in Folge seiner Gottesfurcht“ (Luther: darum, dass er Gott in Ehren hatte).

4. Es hat sich gezeigt, dass das Evangelium nach Johannes nirgends brauchbare Parallelen zu dem aus den Synoptikern Beigebrachten dargeboten. Von einem Gebetsbedürfniss Jesu ist da überhaupt eigentlich keine Rede. Uebereinstimmend mit den drei ersten Evangelisten erzählt zwar auch der vierte davon, dass Jesus bei Gelegenheit der Speisung in der Wüste, die Brote in der Hand, zum Himmel aufgesehn und, wie der Hausvater zu thun pflegt, für das bereite Mahl die Danksagung ausgesprochen habe. Etwas Aehnliches wiederholt sich bei der Auferweckung des Lazarus, indem Jesus, ehe er das lösende Wort spricht, mit himmelwärts gerichtetem Blicke spricht: „Vater, ich danke Dir, dass Du mich gehört hast.“ Von einem Gebetsverkehr jedoch, wie die Synoptiker, erzählt die johanneische Ueberlieferung nichts. Erst als das Ende kommt, nach Anmeldung des Wunsches der Griechen, ihn zu sehen, lässt das vierte Evangelium Jesum die Stimme zu jener verhüllten Todesverkündigung erheben, welche von dem sterbenden Weizenkorn redet, um dann in dem merkwürdigen Worte Joh. 12, 27 nur den Wunsch nach Vollendung und Verklärung als berechtigt und erlaubt zu bezeichnen. Vorausnehmend das Künftige spricht er: „Nun ist meine Seele betrübt. Und soll ich sagen: „Vater hilf mir über diese Stunde hinweg?“ Bin ich doch dazu in diese Stunde gekommen. Vater verkläre Deinen Namen!“ Also ein Gebet, wie in Gethsemane, erscheint hier Jesu als ungehörig. Das Leiden, meint er, sei ja sein Beruf, sein Zweck. Nur das Eine bleibe ihm zu wünschen, dass dadurch der Name Gottes verklärt werde. Und dies allein auch ist es, was er zu bitten wagt. Es lässt sich also erwarten, dass der Vorgang in Gethsemane mit seinem Ringen und Sichdurchkämpfen in dem Gedankenkreis

dieses Evangeliums überhaupt keinen Platz finden kann. Fast absichtlich scheinen die in den Synoptikern so häufig wiederkehrenden Hinweisungen auf den Berg des Gebetes hier vermieden zu sein. Gelegentlich ist wohl die Rede von einsamen Gängen und Aufenthalten in den Bergen, aber dass diese Bergwanderungen zugleich Bittgänge gewesen, das wird nicht gesagt. Da wo man nach dem geschichtlichen Verlaufe die Erwähnung der Vorgänge in Gethsemane erwartet, steht bei Joh. 17 jenes sogenannte hohepriesterliche Gebet, das doch ganz anders geartet ist, wie die synoptischen Gebete Jesu. Es finden sich für dasselbe in der sonstigen Ueberlieferung durchaus keine Anklänge. Selbst das Lob- und Dankeswort Matth. 11, 25 und Luc. 10, 21, in welchem Jesus ein freudig bewegtes Bekenntniss von der den Unmündigen geoffenbarten, den Klugen und Weisen verborgenen Herrlichkeit und Weisheit Gottes ablegt, ist doch verschiedenen Charakters. In ganz eigenthümlicher Weise veranstaltet das hohepriesterliche Gebet einen Rückblick auf das Lebenswerk und einen Ausblick in die Zukunft des Werkes Jesu, welches ebenso wie die Person Jesu in dem Verhältniss zu Gott und zu den Menschen betrachtet wird. So erhaben und so tief die Gedanken dieses Gebetes sind, welche die Sendung der Jünger, die Ausbreitung der Wahrheit, die Vereinigung der Gläubigen mit Christo und Gott betreffen und die in jenem herrlichen Worte gipfeln: „Ich in ihnen und Du in mir und sie vollkommen Eines, auf dass die Liebe, damit Du mich liebest, sei in ihnen und ich in ihnen“ — so wenig kann man sich verhehlen, das ist nicht jenes im Angesichte des Todes von Jesu gesprochene Gebet, sondern eine sinnvolle Zusammenstellung der Ideen, welche in stillen Stunden durch die Seele Jesu gezogen waren. So mochte etwa der verklärte Heiland, der nicht mehr in der Welt war, vielmehr dieselbe völlig überwunden hatte, sprechen, nicht aber der noch kämpfende, der eben in sein Leiden eintritt. Fügen wir hinzu, dass bei Johannes auch kein einziges Gebetswort des Gekreuzigten angeführt ist — denn der Ruf des sterbenden Siegers: „Es ist vollbracht!“ kann doch nicht als solches angesehen werden — so kommt man in der That auf die

auch sonst begründete Annahme, dass Johannes in seiner speculativen Darstellung der Person und des Werkes Jesu ein Hinderniss gefunden habe, Jesum in derjenigen Gebetsverfassung zu zeigen, welche wir von den Synoptikern her kennen. Man hat wohl darin zu viel behauptet, dass das Joh. 17 beigebrachte Gebet nicht einen menschlichen Gebetscharakter trage; weit eher ist dagegen zuzugestehen, dass diese Aussprache des Sohnes Gottes an den Vater ein Monolog des der Weltherrschaft Entgegengehenden genannt werden müsse. Eine überirdische Ruhe liegt auf dieser Rede an den Vater. „Ich bin nicht mehr in der Welt.“ „Gleichwie Du mich gesandt hast, so sende ich sie.“ „Ich habe Dich verkläret, nun verkläre Du mich bei Dir selbst mit der Klarheit, die ich hatte, ehe der Welt Grund gelegt war.“ „Die Stunde ist hier, dass Du Deinen Sohn verklärest, auf dass Dich Dein Sohn auch verkläre.“ So spricht sich das Gottesbewusstsein Jesu aus in seiner vollkommnen Sicherheit, erhaben über alle Anfechtung, als hätte er schon die Pforten des höheren Lebens durchschritten und ginge dem Throne Gottes entgegen. „Nun komme ich zu Dir und rede solches in der Welt, auf dass sie in sich meine vollkommene Freude haben. Ich bitte nicht, dass Du sie von der Welt nehmest, sondern dass Du sie bewahrest vor dem Bösen.“ „Ich bitte aber nicht für sie allein, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich gläubig werden, auf dass sie Alle Eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, dass auch sie in uns Eins seien, auf dass die Welt glaube, Du habest mich gesandt.“

Man geht zu weit, wenn man in diesem Gebet das Gefühl der Abhängigkeit des Sohnes vom Vater gänzlich durch das Bewusstsein der Gottgleichheit verdrängt sieht und die im Gethsemanegebet so schön hervortretende Unterwerfung in menschlichem Gehorsam durchaus vermisst. Es giebt sich hier doch auch ein Bedürfniss des Betenden kund, selbst in Bezug auf die eigene Person, jedenfalls aber wegen des begonnenen Lebenswerkes und wegen seiner Jünger. Das reine Gefühl tiefer Ehrfurcht vor dem Vater, als dessen Werkzeug und Organ sich Christus erkennt, tritt deutlich hervor. Er

beugt sich vor der Majestät Gottes. In ihm sieht er sein Ziel, wie er von ihm seinen Ursprung ableitet. Er kennzeichnet sein Leben als einen Dienst, seine Worte und seine Herrlichkeit als Gabe des Vaters. Er weiss, dass die Erhaltung und Ausbreitung seines Werkes nur von dem Vater bewirkt und geschützt werden kann. Das Bedürfniss, welches dem Gebetstrieb überall zu Grunde liegt, ist hier vorhanden. Aber dies Bedürfniss ist bereits ganz losgelöst von Zeit und Umständen, ausser Beziehung mit Leid und Kreuz gesetzt, ganz allgemein auf die Zukunft des Reiches Gottes gerichtet und in einer Weise ausgesprochen, wie eine Macht an eine höhere Macht ihre Willenskundgebungen zu richten pflegt. Mit einem Worte, es liegt so, dass die Kritik sich genöthigt glaubt, sich zu entscheiden zwischen den Synoptikern und Johannes. Entweder findet sie dort die echten Berichte über die Gebetshandlungen Jesu, und betrachtet Joh. 17 als ein ideelles Product des Evangelisten oder sie giebt auf Kosten von diesem jene Nachrichten auf, um sie entweder als völlig irrig und erfunden zu bezeichnen, was zu thun Niemand freilich den Muth und die Neigung haben wird, oder um wenigstens eine mangelhafte durch Missverständniss der Berichterstatter herbeigeführte Darstellung anzunehmen.

5. Die evangelischen Berichte haben den Beweis geliefert, dass Jesus die Idee des Gebetes als Opfer rein und voll realisirt. Sowohl im Danken, als auch im Bitten, vornehmlich aber in der Anbetung im Einsamen und Verborgnen, welche so oft erwähnt ist, ohne dass freilich der Gedanken- und Gefühlsinhalt, der dabei Jesum bewegte, jedes Mal näher bezeichnet worden, ja auch nur bezeichnet werden konnte. Nur eine Gebetsweise suchen wir bei Jesus vergeblich, während er sie in seiner Lehre vom Beten den Seinen zum Oefteren als wesentlich und nothwendig empfiehlt, nämlich das Bussgebet, in welchem das Bewusstsein von Sünde und Schuld die Bitte um Gnade, Vergebung und Tilgung des selbsterzeugten Bösen an Gott bringt. Wie mächtig bei Jesus die Verehrung des vollkommnen guten und heiligen Gotteswillens ist, wie nachdrücklich er seine Unterordnung unter denselben betont und wie stark das

Ringen ist, den eignen mit dem göttlichen Willen in Einklang zu setzen, von einer Differenz, von einem Misston, welche Jesus betend auszugleichen und zu überwinden hätte, ist nirgends auch nur die geringste Spur vorhanden. Kein leisester Schatten einer Verdunkelung seiner sittlichen geistigen Einigkeit mit Gott ist zu entdecken, kein Bedürfniss, irgend etwas in seinem Thun und Streben durch Reue und Bekenntniss und durch den Entschluss einer Aenderung seines Verhaltens zu beseitigen und aufzuheben. Die gänzliche Abwesenheit auch nur eines derartigen Anklanges in seinem Beten ist nur aus dem Vorhandensein eines völlig ungetrübten und nie verletzten Verhältnisses zu dem Vater zu erklären. Wenn Jesus in dem seinen Jüngern gelehrten Gebete die fünfte Bitte mit dem Ruf nach Vergebung und Schulderlass, sowie mit der entsprechenden Zusage der Versöhnlichkeit und Nachsicht gegen irrende Brüder erfüllt hat, so ist daraus kein Einwand gegen obige Behauptung herzuleiten. Denn dies wäre nur möglich, wenn Jesus das „Vaterunser" als sein Gebet, als den Ausdruck seiner Bedürfnisse bezeichnet hätte. Indem er aber, entweder auf Wunsch der Jünger oder dem Bedürfniss derselben gemäss, dem landläufigen Gebete ein würdiges „Reichsgebet" entgegensetzen zu können, zuvorkommend jenes Gebet lehrte, überliess und überwies er lediglich den Jüngern wie alle anderen, so auch diese fünfte Bitte. Das Schuldbewusstsein, das er in der Seele seiner sündhaften Jünger las, fand er in seinem Innern nicht, in welchem einzig das Sohnesbewusstsein mächtig war und der heilige Gottesgeist sich als treibende Kraft und wesentlicher Charakter jederzeit bewährte.

Mag es also sein, dass das streng trinitarische Dogma Schwierigkeiten findet, wie es die Thatsache des Betens Jesu anzusehn und mit sich zu vereinigen habe, so gewinnt doch die biblische Lehre von der vollkommenen Gottessohnschaft Christi gerade durch die thatsächlichen Erhebungen über das Gebet Jesu die stärkste Stütze und wirksame Erläuterung.

Schliesslich bleibt nur noch zu constatiren, dass nach den evangelischen Berichten Jesus die jüdische Gebetspraxis

nicht eingehalten, sondern sich vollständig von den Traditionen des Tempels emanzipirt hat. Sein Gebetsverkehr mit Gott war ein freier, ungebundener, die Anbetung im Geist und in der Wahrheit.

II. Die Lehre Jesu vom Gebet.

Obwohl streng genommen von einer Lehre Jesu über das Gebet im Sinne einer systematischen Unterweisung nicht geredet werden kann, und trotzdem dass der Stifter der christlichen Religion, abweichend von anderen Religionsstiftern davon abgesehen hat, feste Ordnungen und Massregeln für seine Anhänger in Bezug auf diese wichtigste religiöse Bethätigung aufzustellen, muss es doch gestattet sein, diejenigen seiner Aussprüche, welche das Beten betreffen, unter gemeinsamen Gesichtspunkten zusammenzustellen, untereinander zu vergleichen und auf den sie beherrschenden Geist zurückzugehen. Diese Aussprüche sind zum grossen Theil nur gelegentlicher Art, beiläufige Bemerkungen, Ermahnungen und Ermunterungen an die Jünger, zum Theil aber auch kritischer Natur, wider den Missbrauch und die Entartung des Gebetes, die Jesus um sich her zu beobachten Gelegenheit hatte.

Dass ihm die Gebetspflicht von vornherein als etwas Selbstverständliches feststand, ist durch den Umstand, dass er keine neuen Gebetsordnungen machte und die herkömmlichen vielfach missbilligte, nicht in Abrede gestellt. Auch die Freiheit und Ungebundenheit, welche er dieser wie aller Ausübung der Frömmigkeit zugestand, kann nicht dagegen angeführt werden. Es ist vielmehr die stillschweigende Voraussetzung, dass ihm das Beten zu den naturgemässen Functionen des menschlichen Geistes gehört.

Dennoch fehlt es nicht an ausdrücklichen Aufforderungen dazu. So ertheilt Jesus in Gethsemane den müden schläfrigen Begleitern den auf ernste Warnung gegründeten Rath, mit ihm zu wachen und zu beten. Ihr Gebet soll sie wachsam erhalten und ihnen, wie ihrem Meister selbst, Kraft und Muth für die bevorstehenden Kämpfe zuführen. In

diesen Stunden ist ja Sammlung des Geistes und Zurüstung wider die das Heil und den Frieden bedräuende Gefahr zwiefach geboten. Luc. 22, 40 hat die kürzeste Fassung: „Betet, dass ihr nicht in Versuchung gerathet.“ Matth. 26, 41 und Marc. 14, 38 haben die ausführlichere Redaction: „Wachet und betet, auf dass ihr nicht in Anfechtung fallet; denn der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.“

Wie hier die nahende Prüfung, so bildet ein andermal das dräuende Geschick, welches die Gerichte Gottes herbeiführt, den Anlass für die Gebetsmahnung. Im Hinblick auf die Zerstörung Jerusalems heisst es bei Matth. 24, 20: „Betet, dass eure Flucht nicht geschehe im Winter oder am Sabbath!“ — während Luc. 21, 36 mit Bezug auf das Weltende sagt: „Wachet allezeit und betet, dass ihr würdig erfunden werdet diesem Allen, was geschehn soll zu entgehn.“

Nicht blos eigene Noth, sondern auch das Heilsbedürfniss der auf das Reich Gottes harrenden Menschheit, des Volkes, das wie eine Heerde ohne Hirten in der Zerstreuung verschmachtet, die Ausbreitung und Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden soll zum Gebete reizen. „Die Ernte ist gross, der Arbeiter wenig. Bittet den Herrn der Ernte, damit er Arbeiter in seine Ernte sende.“ Matth. 9, 38 und Luc. 10, 2.

Unter den Ermahnungen zur Feindesliebe findet sich auch das Gebot der Fürbitte für die Widersacher. Matth. 6, 44: „Betet für diejenigen, welche euch verfolgen, auf dass ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid.“ Lucas schreibt: „Betet für die, welche euch beschimpfen“, ohne auf die Nachahmung der Langmuth und Geduld Gottes hinzuweisen.

Auch schliesst eine Bemerkung wie die Matth. 6, 25 an diejenigen gerichtet, welche die Fürsorge Gottes vergessen und in heidnischer Weise sich der Sorge hingeben, die Pflicht und das Recht des Betens nicht aus. „Euer himmlischer Vater weiss, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet.“ —

Dieser Hinweis auf die Vorsehung des Allwissenden nennt es vielmehr eine über alle Discussion erhabene und sich aus dem Kindesverhältniss zu Gott von selbst ergebende Thatsache, dass wir wegen unserer Bedürfnisse die Stimme des

Herzens zum Vater erheben. Missbilligt wird die Meinung, dass unser Gebet Gott etwas sagen könnte, was er noch nicht wüsste und dass die uns zu Theil werdende Fürsorge Gottes die Wirkung unserer Gebete sei, während doch Gottes Güte und Thun auch ohne unser Bitten, ja weit über unser Begreifen hinaus sich unabhängig von uns und für sich selbst erweist.

1. Die scharfe und schonungslose Kritik, welcher Jesus die Gebetsweise der Pharisäer und Schriftgelehrten unterwirft, zieht in erster Linie die Aufmerksamkeit auf sich Luc. 20, 47 und Marc. 12, 40 in den Strafreden wider die genannten charakterisirt er die schlechte und unwürdige Frömmigkeit durch die Worte: „Sie fressen die Häuser der Wittwen auf unter dem Vorwand, dass sie lange Gebete machen; diese werden ein recht hartes Verdammungsurtheil empfangen.“ Das Gebet als Vorwand für selbstsüchtige Absichten, als Deckmantel bei Erstrebung der verwerflichsten Zwecke, das ist allerdings ein Missbrauch, ein Hohn auf die Gerechtigkeit, eine Herabwürdigung, wie sie nicht ärger gedacht werden kann. Nur die vollendetste Heuchelei ist im Stande in dem Gebete ein Mittel zu suchen, um die leicht zu Täuschenden zu betrügen und von ihnen zu erlangen, was auf geradem Wege nicht zu erreichen gewesen wäre. Daher untersagt Jesus geradezu die Nachahmung der Vertreter der officiellen Frömmigkeit, jener berühmten Beter, welche ihr Ansehen und ihren Einfluss auf den Schein begründen wollen und mit ihrer Frömmelei nur den herrschsüchtigen Gelüsten Befriedigung zu verschaffen gedenken. Die Warnung, welche Matth. 6, 5. 6 enthält, ist ganz einzig in ihrer Art: „Wenn ihr betet sollt ihr nicht wie die Heuchler sein; denn sie pflegen in den Synagogen und an den Strasseneckeu sich aufzustellen, um zu beten, damit sie von den Menschen gesehen werden. Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn zum Voraus hinweg. Wenn du betest, so gehe in deine Kammer und schliesse deine Thür zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und dein Vater im Verborgenen wird dir's vergelten öffentlich.“ Die Gebetsheuchelei findet hier ihren unbarmherzigen Richter. Wer Gott sucht

soll ihn im Verborgenen, in der Stille suchen, ohne Nebengedanken, ohne anderen Zweck, als Gott zu finden. Wer um Menschengunst buhlt, verliert den Lohn Gottes. Wer Ruhm und Ehre von seinem Beten von Seiten der Menschen sucht und empfängt, hat Gottes Lohn verscherzt. Will Jemand dem Auge Gottes begegnen, der muss sich dem Auge der Menschen entziehn. Es ist eine Verletzung der heiligen Scham, sich mit seiner Frömmigkeit zur Schau zu stellen. So trifft Jesus einen Krebsschaden seiner *Zeit und* aller Zeit. Eine andere gleich verwerfliche *Entartung und* Verderbniss des Betens ist ihm aber ebensowenig entgangen, nämlich die fromme Geschwätzigkeit, die in langen Reihen ihre Sprüche wie zu einem Sturm auf das Herz Gottes aufziehen lässt und die Rede zu Gott sich wie ein Verdienst anrechnend, den himmlischen Vater zu überreden, seinen Willen zu beugen und in den Dienst des kleinen Ich zu zwingen, ja vielleicht gar die göttliche Heiligkeit und Allwissenheit über die wahre Beschaffenheit des Lebens und Wandels täuschen zu können meint. Jesus nennt dies das heidnische Beten und urtheilt davon Matth. 6, 7. 8: „Macht beim Beten nicht viele Worte, wie die Heiden, denn sie meinen, sie würden in Folge ihres Vielredens erhört. Gleichet ihnen nicht! Denn euer Vater weiss, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet.“ Die heidnische Gebetsweise passt zu dem heidnischen Gottesglauben, dessen crasser Anthropomorphismus die Götter wie ferne, schwerhörige, widerstrebende Mächte darstellt, die erst zu Gunsten der Menschen gestimmt und in Bewegung gesetzt werden müssen. Was soll aber jenes langathmige Reden, das zuletzt in endlosem Wiederholen von hergebrachten Formeln zum gedankenleeren und unempfundenen Plappern herabsinkt, was soll jenes Hersummen des indischen Rosenkranzes, jenes Hasten und Drängen, jener Wahn des Heidenthums vor dem Vater Jesu Christi? Jesus hat mit seiner Kritik des ostentativen und des Massengebetes einen unvergänglichen Canon zur Prüfung und eine heilige Norm für unser Beten hinterlassen, wie sie keine andere Religion besitzt.

Der Gegensatz des wahren, würdigen, gottinnigen Ge-

betes und des unlauteren, eigensüchtigen und fruchtlosen Betens verkörpert sich in dem Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner, den zwei Betern im Tempel. Luc. 18, 9. Jener, der gerechte, selbstgefällige Tugendheld, der eigentlich nichts zu bitten hat, aber desto mehr Verdienste vorzuführen, auf die er seine Ansprüche begründen will, voll Ueberhebung und Lieblosigkeit zeigt sowohl die hässliche Prunksucht, die alles aus und mit Berechnung thut, als auch jene viel- und schönrednerische Zungenfertigkeit, welche die Leerheit des Herzens hinter dem Wortschwall versteckt. Der Zöllner in seinem Sündenbewusstsein und Heilsbedürfniss ist der Beter nach dem Herzen Christi, der sich in das Verborgene zurückzieht, nicht Worte finden kann, um sein übervolles Herz vor Gott auszuschütten, allein für sich mit seinem Gott, aber reich an innerem Glück und Frieden seine Andacht vollführt.

2. Hier, wie überall redet Jesus von einem Erfolg des Betens für den Betenden selbst, den er bald als Rechtfertigung vor Gott, bald als Vergeltung von Seiten Gottes und als Lohn, bald als Erhörung und ein Empfangen bezeichnet. Dieser Erfolg ist zunächst ein inneres, geistiges Glück; er tritt aber auch in die Oeffentlichkeit. Jedes rechte Gebet hat seine erfreulichen Wirkungen. Ganz allgemein wird dies nach Analogie irdischer Verhältnisse Matth. 7, 7 und Luc. 11, 9 dargestellt: „Bittet und es wird euch gegeben; suchet und ihr werdet finden; klopfet an und es wird euch geöffnet werden. Denn jeder der da bittet, empfängt, der da sucht, findet und dem Anklopfenden wird geöffnet.“ Dieser allgemeine Grundsatz, der den Beter mit einem Bittsteller, einem suchenden und Einlass begehrenden Menschen vergleicht und Gott mit dem hilfbereiten König und den im Hause befindlichen Herren, kehrt auch in ausführlicheren Gleichnissen wieder, wird aber doch gelegentlich einigermassen eingeschränkt. So Matth. 21, 21, wo es heisst: „Alles was ihr bitten werdet im Gebet mit Glauben werdet ihr empfangen.“ Ganz so auch Marc. 11, 24: „Alles was immer ihr betet und verlanget, glaubet, dass ihr es empfanget, und es wird euch werden.“ Die Beschränkung trifft aber nicht den Inhalt und Gegenstand des Gebetes, sondern den Sinn

und Geist des Betenden selbst. Glauben, Vertrauen zu Gottes Allmacht und Güte ist Bürgschaft der Erhörung und sichert die Gewährung unserer Bitten. Es erinnert dies an Joh. 14, 13, Joh. 15, 17 und Joh. 26, 23—27, wo dem Beten „im Namen Jesu" mit Sicherheit die Erhörung zugesagt wird. Die betreffende Stelle lautet: „Was ihr in meinem Namen bitten werdet, das will ich thun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde. Wenn ihr etwas in meinem Namen bitten werdet, werde ich es thun." Hier ist es der erhöhte Christus selbst, der an Gottes Stelle die Annahme und Erfüllung der Gebete der Jünger verspricht. Es kommt eine gleichlautende oder auch nur ähnliche Aeusserung Jesu sonst nirgends vor. Aus dem Zusammenhange ergiebt sich zwar, dass es sich hier nicht um beliebige irdische Bedürfnisse, sondern um die geistigen Bitten um Güter und Kräfte des Geistes handelt, vermöge deren seine Jünger dieselben Thaten, wie Jesus, ja noch grössere zu thun vermögend werden sollen. Man kann auch annehmen, dass die Aufforderung, Bitten an ihn zu richten und die Zusicherung denselben seinerseits entsprechen zu wollen nur auf die Jünger und deren augenblickliche Bedürfnisse zu beziehen sei, ohne eine allgemeine Regel abgeben zu sollen. Allein immerhin ist diese in ihrer Art ganz einzige Stelle der vollsten Beachtung werth. Sie lehrt keine Anbetung Jesu im Allgemeinen, aber sie verleiht Jesum in Bezug auf die Bitten seiner Jünger genau dieselbe Stellung, die Jesus sonst überall nur dem Vater zuweist. Wir wissen nicht, wie wir dies mit allem Uebrigen in Einklang bringen sollen. Denn sogleich in demselben Evangelium heisst es ganz ausdrücklich: „Ich habe euch erwählt und gesetzt, dass ihr Frucht bringt, auf dass, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, er euch gebe." So auch anderwärts: „Wahrlich ich sage euch, was ihr den Vater bitten werdet, wird er euch in meinem Namen geben. Bis jetzt habt ihr nichts in meinem Namen gebeten. Bittet und ihr werdet nehmen, auf dass eure Freude erfüllet sei." — — „An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten und ich sage nicht, dass ich den Vater in Bezug auf euch bitten werde; denn er selbst, der Vater, hat euch lieb."

Hier, wie sonst überall ist der Vater der, welcher anzurufen ist und die Gewährung der Bitten verleiht. Aber zuverlässig darauf rechnen kann nur der „im Namen Jesu“ Betende. So gross ist des Vaters Liebe zu den Menschen, dass eine Fürsprache und Vermittelung durch das Eintreten Jesu für die Seinen nicht erst nöthig ist. „Ich sage nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde.“ Sollten diese Worte etwa das Missverständniss beseitigen, als ob „im Namen Jesu“ beten so viel wäre als die vermittelnde Fürbitte und die stellvertretende Beihilfe Jesu anzurufen? Ohne Zweifel stellen sie fest, dass der Beter unmittelbaren Zutritt zum Vater hat und auf unmittelbare Erhörung rechnen darf, wenn nur das Gebet in Jesu Namen geschieht. Ist nun das „im Namen Jesu“ beten identisch mit dem „im Glauben“ beten oder wird damit eine noch weitere Garantie der Gebetserhörung angedeutet? Die gewöhnliche Annahme, „im Namen Jesu“ sei so viel als „im Sinne und Geiste Jesu“ würde allerdings auf etwas Derartiges hinführen. Das Charakteristische am Gebet Jesu war ja in erster Linie das unbedingte Vertrauen, sodann aber doch auch noch etwas Anderes, nämlich die gottinnige selbstlose Hingabe an den Willen des Vaters, welche zugleich von dem Verzicht auf eigne Wünsche und Gedanken begleitet war. Und da Jesus den Jüngern die Fähigkeit zu solchem unbedingt erhörbaren Gebet in seinem Namen erst an dem Tage zuschreibt, wo sie den heiligen Geist empfangen haben, da er erklärt, dass sie bisher noch nicht in seinem Namen gebetet hätten, so liegt es in der That nahe, das „im Namen Jesu beten“ nicht blos von dem gläubigen Vertrauen, sondern vielmehr von dem Sinn und Geist des Beters überhaupt, von der Art und dem Gegenstand seiner Bitten zu verstehen, so dass wir demnach zu dem Resultate kämen, es sei hier doch für das Erhörtwerden eine Beschränkung insofern gegeben, als man mit Sicherheit nur dann darauf rechnen dürfe, wenn man im Namen Jesu, also in seinem Sinn und Geiste mit solchen Bitten, wie er sie hatte, sich an Gott wende. Dadurch würde zugleich der Schluss in das Gegentheil gestattet, dass der Lohn der Erhörung nicht allen Gebeten von vornherein

sogleich gesichert und unzweifelhaft gewiss sei, namentlich dann nicht, wenn sie nicht im Namen Jesu geschähen. Jedenfalls wäre dies aber ein dem Johannesevangelium ganz eigenthümlicher Gedanke, denn in den synoptischen Stellen wird überall der Grundsatz ausgesprochen: Jedes Gebet, das nicht heuchlerisch und heidnisch ist, findet Erhörung. Wenn wir aber das „im Namen Jesu beten" so fassen, dass damit das ostentative Heuchlergebet und das vielrednerische Heidengebet, das Matth. 6 geschildert, ausgeschlossen und das Beten „im Verborgenen" und mit dem Bewusstsein unserer Unzulänglichkeit gegenüber dem allwissenden Gott gemeint sein sollte, so wäre freilich die Uebereinstimmung vorhanden.

Matth. 18, 19 redet von dem gemeinsamen Gebet der Jünger und seiner untrüglichen Wirkung: „Wenn zwei von euch Eines Sinnes werden in Bezug auf irgend welches Ding, das sie bitten werden, so wird es ihnen von meinem Vater im Himmel zu Theil werden." In dieser Ankündigung ist beachtenswerth, dass sie ausschliessend den Jüngern, nicht Heiden und Juden oder irgend welchen andern Leuten, sondern nur den Jüngern gemacht wird. Dies gilt freilich auch von allen anderen derartigen Lehrsprüchen über Gebetserhörung. Und vielleicht liegt darin eine Grenze und Schranke?

Die Parabel von der Wittwe und dem schläfrigen Richter scheint derartiges anzudeuten. Luc. 18, 1 ff.: „In einer Stadt lebte ein Richter, der weder Gott fürchtete, noch einen Menschen achtete. Eine Wittwe nun fing an ihm zu sagen: „Rette mich von meinem Widersacher." Er wollte aber lange Zeit nicht. Danach sagte er bei sich: „Wenn ich auch Gott nicht fürchte und keinen Menschen scheue, so will ich doch dieser Wittwe Recht verschaffen, weil sie mir so viel Last verursacht, damit sie nicht am Ende komme und mich peinige . . . . Sollte nicht Gott auch seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm schreien und grossmüthig an ihnen handeln? Ich sage euch, er wird ihnen Recht schaffen in Eile." Die Auserwählten, die schwerbedrängten Reichsgenossen, die wie eine arme Wittwe in ihrer Bedrängniss die Gerechtigkeit Gottes Tag und Nacht

anrufen, harren nicht vergeblich. Gott scheint nur zu zögern; er tritt bald für sie ein und ihr Gebet ist erhört.

Der Eintritt der Erhörung ist aber zuweilen bedingt durch die Ausdauer unseres Glaubens und die Unermüdlichkeit unseres Betens. So lehrt es die Parabel Luc. 11, 5 und ff.: „Wer von euch wird einen Freund haben und um Mitternacht zu ihm gehen und sprechen: „Lieber, borge mir drei Brote, dieweil ein Freund von der Reise zu mir gekommen ist und ich habe nichts, was ich ihm vorsetzen soll." Jener drinnen aber antwortet: „Lass mich in Ruhe; denn die Thüre ist verschlossen und meine Kinder sind bei mir im Bette, ich kann nicht aufstehen und sie dir geben." Ich sage euch, wenn er auch nicht, weil es sein Freund ist, aufstehn und sie ihm geben wollte, so wird er doch in Folge seiner Zudringlichkeit sich erheben und das geben, dessen er benöthigt ist." Soll das etwas anderes heissen als: das Gebet der Noth öffnet auch die verschlossene Thür, und Ausdauer im Beten wird endlich doch mit Erhörung belohnt?

Endlich findet sich bei Matth. 7, 9 ff. und Luc. 11, 11 ff. folgende Parabel: „Welcher Mensch unter euch wird seinem Sohne, wenn er Brot verlangt, einen Stein geben? oder wenn er Fisch verlangt eine Schlange (bei Lucas steht statt des Fisches „ein Ei" und statt der Schlange „einen Scorpion"). Wenn nun ihr, die ihr doch arg seid, wisset euren Kindern gute Gaben zu geben, um wie viel mehr wird euer Vater im Himmel denen, die ihn bitten, Gutes (statt „Gutes" hat Lucas „seinen heiligen Geist") geben?" Demnach: Gott gewährt seinen Kindern nur Heilsames und Gutes, am liebsten seinen heiligen Geist. Wir dürfen erwarten, dass er die Gebetserhörungen segensreich und wohlthätig einrichtet. Man kann vertrauen, dass seine Güte und Weisheit den frommen Beter befriedigt.

3. Der Erfolg jedes wahren und rechten Gebetes ist gesichert. Aber welcher Art muss das Gebet sein, um erhört zu werden? Wenn betet man würdig und recht?

Marc. 11, 25: „Wenn ihr stehet und betet, so vergebet, wo ihr etwas wider Jemand habt, auf dass euch euer Vater im Himmel auch vergebe eure Fehler." Aehnlich Matth. 6,

14 und 15 mit offenbarem Hinblick auf die fünfte Bitte im Vater unser, Matth. 18, 35 im Gleichniss vom Schalksknecht, wo die Verzeihung und Vergebung der Menschen unter einander geradezu als Bedingung der göttlichen Vergebung erscheint und Matth. 5, 23, an welcher Stelle statt des Gebetes das Opfer am Altare genannt ist, das nicht stattfinden darf ohne vorausgegangene Versöhnung mit dem verfeindeten Bruder. Man kann nicht vor Gott stehen mit Hass und Zorn im Herzen. Friedfertigkeit und Bruderliebe gehören zu einem würdigen Gebete in erster Linie.

Luc. 18 zeigt eine andere Entwürdigung des Betens am Beispiel des Pharisäers und dessen selbstgerechten Hochmuth und am Zöllner die Nothwendigkeit der Demuth, des Sündenbewusstseins und der vollen Selbsterkenntniss zu einer erfolgreichen Anbetung.

Die oben erwähnten Parabeln Matth. 7, 9 u. ff., Luc. 11, 5 ff., Luc. 18, 1 ff. lehren, dass Ausdauer, Beharrlichkeit und vertrauensvolle Zuversicht dem Beter einwohnen und zur Seite stehen müssen.

Matth. 6, 5 ff gebietet das Gebet im Verborgenen, fernab vom Lärm der Welt, in der Stille des Herzensverkehrs mit Gott ohne Nebenrücksichten, einzig auf den Umgang mit Gott gerichtet und das auf das Bewusstsein der Fürsorge und Treue des allwissenden Gottes gegründete Beten, das erfüllt ist mit dem Glauben an Gottes Vollkommenheit.

Joh. 16, 23 ff. aber mit seiner Forderung „in meinem Namen“ weist auf das Vorbild Jesu selbst hin und den geistigen Zusammenhang mit ihm, aus welchem sich von selbst das rechte Verhältniss zu Gott ergiebt.

Die Luc. 11 enthaltene Bemerkung, dass Gott sicher denen, die ihn um seinen heiligen Geist bitten, denselben geben werde, steht zu vereinzelt, um auf sie Schlüsse über den von Christus erlaubten Inhalt des Betens zu ziehn. Wenn auch die Sorge um Nahrung und Kleidung, das Trachten nach dem Irdischen den Gotteskindern untersagt wird, so ist doch das Gebet um irdische Bedürfnisse nicht ausgeschlossen. Freilich wird dies nie ausschliesslich bei denen in den Vordergrund treten können, welche wissen, dass Gott

für uns auch ohne unser Gebet sorgt und bei denen das Trachten nach dem Reiche Gottes der Zweck des Lebens ist.

Ein Blick auf das „Gebet des Herrn" bestätigt dies und giebt zugleich die beste Aufklärung darüber, welchen Inhalt Jesus selbst den Gebeten seiner Jünger zu geben wünscht. Matth. 6, 9 und Luc. 11, 1 führen jenes Gebet als ein Vorbild ein, an dem die Jünger lernen sollen, wie sie beten können und müssen, jener zur Erläuterung zu der missbilligenden Kritik der landläufigen Gebetspraxis, dieser als die Antwort auf das Verlangen der Jünger, dass ihnen Jesus ein Gebet vorschreibe. Nach Lucas scheint es, als solle diese Gebetsformel obligatorisch sein, nach Matthäus tritt dies weniger scharf hervor. Die beiden Berichterstatter — Marcus schweigt überhaupt davon, ebenso wie Johannes — unterscheiden sich in ihrer Darstellung wesentlich. Lucas hat nur fünf Bitten, die dritte und siebente des Matthäus fehlt ihm; in der Anrede hat er nur den kurzen Anruf: Vater. Lucas schreibt: „Gieb uns unser benöthigtes Brot für den Tag," Matthäus hat einfach: Gieb es uns „heute." Bei Lucas heisst es: „Erlass uns unsere Sünden; denn wir erlassen jedem, der sich an uns verschuldet"; bei Matthäus: „Erlass uns unsere Verschuldungen, wie auch wir unseren Schuldigern erlassen haben." Da bei Marcus und Johannes dies Gebet fehlt, so kann also nur ohne anderes Zeugniss zwischen der Redaction des ersten und dritten Evangelisten entschieden werden, ob die längere oder die kürzere Redaction die ursprüngliche Fassung enthält. Der Brauch der Kirche, der sich für die längere, die siebenstellige Fassung entschieden hat, beweist Nichts für deren Echtheit. Denn so gut die Doxologie am Schlusse, so gut konnte die Einschaltung der zwei fraglichen Bitten statthaft gefunden werden. Bei der Ehrfurcht für das überlieferte Wort lässt sich aber nicht annehmen, dass in den Kreisen des Lucas Neigung vorhanden gewesen wäre, jene zwei Bitten, wenn sie Jesus ausgesprochen hätte, fallen zu lassen. Es muss also dort das Gebet des Herrn nur mit fünf Bitten bekannt gewesen und die Annahme gestattet sein, dass nicht Matthäus, sondern Lucas die ursprüngliche Form bietet. Auch erweist sich

bei der näheren Betrachtung die dritte und siebente Bitte als eine naheliegende Folgerung aus der zweiten und sechsten. Das Reich Gottes ist da, wo Gottes Wille geschieht, und das Böse kommt vorzüglich als Schuld und Versuchung zur Erfahrung.

Wollte Jesus mit diesem Gebet die Freiheit des Betens nicht auf diese einzige Formel beschränken, vielmehr eine Anweisung, wie und um was man beten soll, geben, so dient das „Vater unser" zur Lehre über das rechte Beten. Irdische Angelegenheiten sind darin nicht ausgeschlossen, aber eingeschränkt auf das Bedürfniss, des Lebens Nahrung und Nothdurft, umschlossen und einzuschliessen in die grossen heiligen Sorgen um das Ewige, für das Reich Gottes und die Heiligung von Sinn und Wandel. So nöthig wie das tägliche Brot sind die Güter des Heils. Sie erst geben dem Menschen Zweck und Freude des Lebens. Darum sind diese Angelegenheiten vor allem Herzensanliegen des betenden Christen und die wichtigsten Gegenstände unseres Gebetes. Der Betende soll das kleinliche, eigensüchtige Gerede vor Gott lassen, er soll sich als Glied einer Welt des Geistes betrachten, deren Gedeihen auf dem Kindschaftsverhältniss zu dem vollkommnen Gott beruht, er soll sich zu dem Heiligen erheben, im Vertrauen auf den Vater stärken und die Reinigung von Gemüth und Willen erstreben. Nicht die metaphysische, sondern die ethische Wirkung des Gebetes wird hier von Jesu betont, recht im Gegensatz zum Caeremonialgebet und zum Gebete des menschlichen Egoismus. Er führt in das Gebet den Geist und macht den heiligen Geist zum Charakter, Inhalt und Segen desselben. Im Hinblick darauf sind jene schon erwähnten Worte Joh. 16, 23 von besonderer Bedeutung: „Bisher habt ihr noch nichts in meinem Namen gebetet. Bittet nur in meinem Namen, und ihr werdet nehmen und eure Freude wird vollkommen sein. Denn Alles was ihr den Vater bittet in meinem Namen, das wird er euch geben."

Die nähere Bestimmung, dass jedes Gebet „im Namen Jesu" geschehen soll, lässt sich also nur so begreifen, dass der Betende in der Gemeinschaft mit Christo stehen muss

und zwar vermöge des ihm einwohnenden heiligen Geistes. Sein Gebet hat nicht nur in unbedingtem zweifellosen Glauben, sondern auch aus der geistigen Verbindung mit Christo heraus zu geschehen. Und nur wenn dies der Fall ist, darf es der Erfüllung aller jener herrlichen Verheissungen entgegensehen und den Lohn der Erhörung erwarten. Wie dasselbe von uns Selbstverläugnung und Hingebung an Gott fordert, so führt es uns den seligen Besitz der Gaben Gottes zu, die, wie Gott selbst, geistiger Natur sind. Darum ist es die wichtigste Lebensfunction des religiösen Menschen, weil es zur Erzeugung des heiligen Geistes im Individuum, zur Einigung des menschlichen Geistes mit dem heiligen Gott führt und hilft.

Unter dieser Voraussetzung kommt erst das Wort Jesu zu seinem Rechte. Joh. 16, 26 und 27: „Ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten will; denn er selbst, der Vater, hat euch lieb, darum dass ihr mich liebet und glaubet, dass ich von Gott ausgegangen bin.“ Es bedarf der Fürbitte da nicht mehr, wo die Liebe Gottes unmittelbar den Menschen umfasst und dieselbe vermag auch nicht das Beten des Individuums zu ersetzen; denn nur dem Suchen und Anklopfen entspricht das Finden und das Geöffnetwerden. „Nahet euch Gott, so nahet sich Gott euch.“ Die Gaben des Geistes kommen nicht ungebeten und nur von dem Betenden selbst können sie empfangen werden. Während aber Jesus die stellvertretende Fürbitte, die das eigene Gebet überflüssig macht, übernehmen zu wollen ablehnt, kann er doch Joh. 17, 9 die Fürbitte für die, die ihm Gott gegeben hat, nicht unterlassen, so wenig wie eine Mutter es lassen kann, für ihre Kinder zu beten, obwohl sie weiss, dass nicht dies ihr Gebet, sondern allein das Gebet, das aus dem Herzen ihrer Kinder selbst aufsteigen muss, die geistige Verbindung derselben mit Gott herzustellen und zu unterhalten vermag. Das für Andere Beten hat ja Jesus auch seinen Jüngern zur Pflicht gemacht, insbesondere das Gebet für die Beleidiger und Verfolger. Er hat es auch selbst geübt am Kreuze zu Gunsten seiner in Unwissenheit irrenden Feinde. Luc. 22, 32 theilt er es dem Jünger, der ihn dar-

nach verläugnet, zum Troste und zur Ermunterung mit, dass er für ihn gebeten habe, dass sein Glaube nicht aufhöre. Wenn er Joh. 17, 9 ausdrücklich „die Welt" von seiner Fürbitte ausschliesst, um dieselbe lediglich den ihm von Gott gegebenen Jüngern zuzuwenden, so überrascht dies zwar auf den ersten Blick. Denken wir aber an den johanneischen Begriff von „Welt", die im vierten Evangelium als das unverbesserliche Reich der Finsterniss und Lüge erscheint, so wird das Unterlassen eines Gebetes für sie begreiflich. Ein solches wäre ja absolut zwecklos und ohne Erfolg. Was in der Welt göttlich ist, wird ja aus derselben herausgezogen, sie selbst verfällt unrettbar dem Verderben. Es sind in ihr keine besseren Regungen vorhanden; sie ist blind und taub. Sie muss ihrem Schicksal überlassen bleiben. Ob diese Weltansicht, welche die Fürbitte einschränkt und ihre Wirkung begrenzt, sich mit der synoptischen Vorschrift, für die Feinde zu beten, vereinigen lässt, haben wir hier nicht zu entscheiden.

Der bestimmten Erklärung Jesu gegenüber, dass Jeder seine Bitten dem Vater selbst vortragen könne und solle, stehen Hebr. 7, 25 und 1. Joh. 2, 1 mit der Fürbitte und Fürsprache Jesu für die Gläubigen und die sündigenden Christen gegenüber. Nach den Evangelien lässt die Lehre und das Beispiel Jesu keinen Zweifel übrig, dass der himmlische Vater selbst, unmittelbar und ohne weitere Dazwischenkunft, angerufen werden darf. Diesem einmüthigen Zeugniss gegenüber steht auch die oben bereits erwähnte Stelle Joh. 14, 13, in der Jesus das an ihn gerichtete Gebet selbst aus eigner Macht zu erfüllen verheisst, vereinzelt da. Es muss hier unentschieden bleiben, ob auf dieselbe weitergehende dogmatisch-speculative Schlüsse gegründet werden können. Jedenfalls erheischen diese letztgenannten Aussprüche eine nähere Untersuchung.

Der Brief an Diognetos.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

(Schluss.)

5. Die Aeusserungen des Verfassers über das Christenthum.

Von besonderer Wichtigkeit zur Bestimmung der Abfassungszeit unseres Briefes sind die Aeusserungen des Verfassers über das Christenthum. Diese genau in ihrem Zusammenhange kennen zu lernen, erscheint um so nothwendiger, als gegen sie insbesondere von Overbeck Widerspruch erhoben worden ist. Nachdem nämlich der Verfasser in Cap. 2—4 die Fragen des Diognetos beantwortet hat, warum die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι*, fährt er am Schluss des 4. Capitels also fort: *τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον μὴ προσδοκήσῃς δύνασθαι παρὰ ἀνθρώπου μαθεῖν.*

V. *Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων.* 2. *οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν.* 3. *οὐ μὴν ἐπινοίᾳ τινὶ καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων μάθημα τοιοῦτ' αὐτοῖς ἐστὶν εὑρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι.* 4. *κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται*

τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας. 5. *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.* 6. *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα.* 7. *τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην.* 8. *ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν.* 9. *ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται.* 10. *πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους.* 11. *ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται.* 12. *ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται.* 13. *πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν.* 14. *ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται· βλασφημοῦνται, καὶ δικαιοῦνται.* 15. *λοιδοροῦνται, καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται, καὶ τιμῶσιν.* 16. *ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι.* 17. *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται, καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.*

VI. *Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.* Diesen Vergleich führt der Verfasser im 6. Capitel geistvoll durch und schliesst daran im 7. Capitel den Nachweis des himmlischen Ursprungs des Christenthums, Gott selbst (§. 2) *ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν*, und zwar durch die Sendung seines Sohnes.

Hinsichtlich dieses ganzen Abschnitts bedauert Overbeck (S. 48), dass die bisherigen Forscher wohl vor Bewunderung desselben nicht dazu gekommen seien wahrzunehmen, wie fremdartig sich namentlich die Schilderung des 5. Capitels in der altchristlichen Apologetik ausnimmt. „Parallelen," — behauptet er — „welche einzelne ihrer Wendungen in dieser Litteratur finden und bei welchen man sich nur allzuleicht beruhigt hat, können den Eindruck der Fremdartigkeit des Ganzen und der Hauptgedanken nicht aufheben." Da Niemand bisher von diesen Ausführungen des Verfassers einen gleichen Eindruck empfangen, wie Overbeck, so wer-

den wir dessen Bedenken im Einzelnen zu prüfen haben. „Für's Erste“ — beginnt er — „kann kaum etwas gedacht werden, das der Apologetik des zweiten Jahrhunderts ferner gelegen hätte, als der Schluss von der Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums auf die Uebernatürlichkeit seines Wesens, welcher dem ganzen Abschnitt, C. 5—7, zu Grunde liegt. Denn damals ist das Christenthum etwas, wenn es überhaupt beachtet wurde, in der Welt höchst Sichtbares gewesen, und zwar gerade wegen der Klarheit seines Widerspruchs gegen sie, und eben um dieses Sichtbare daran hat sich ein Streit gedreht, von welchem in den uns vorliegenden Worten so gut wie gar nichts vernehmlich wird.“ Schon hier muss ich widersprechen, ich kann den von Overbeck als dem ganzen Abschnitt, C. 5—7, zu Grunde liegend behaupteten „Schluss von der Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums auf die Uebernatürlichkeit seines Wesens“ nicht zugeben, weil er mir den eigenen Darlegungen des Verfassers zu widersprechen scheint. Derselbe redet, soviel ich sehe, gar nicht von einer „Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums,“ sondern am Schluss des 4. Capitels von dem tiefinnersten, nicht in die äussere Sichtbarkeit fallenden Wesen, dem eigentlichen Geheimniss der christlichen Religion. Gerade das meint er auch im 6. Capitel, wenn er §. 4 von den Christen sagt: *Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ,* dann aber sofort hinzufügt: *ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει.* Ein „Schluss“ von der so richtig verstandenen Meinung des Verfassers über die Unsichtbarkeit des eigentlichen Geheimnisses der christlichen Gottesverehrung auf die „Uebernatürlichkeit“ ihres Wesens scheint mir nirgendwo in dem ganzen Abschnitte zu Grunde zu liegen, ja derselbe ist, dünkt mich, völlig überflüssig und durch die Worte des Verfassers geradezu ausgeschlossen. Derselbe redet in den Capiteln 6 und 7 offenbar von dem in der Welt sichtbaren Leben und Treiben der Christen; dass aber von dem um dieses Sichtbare geführten Streite „in den uns vorliegenden Worten so gut wie gar nichts vernehmlich wird,“ wird in dem Falle nicht mehr auffällig genannt werden können, wenn sich ein Grund aufzeigen lässt,

warum eben nicht mehr von dem, was Overbeck vermisst, zu Tage tritt.

„Die stehenden Vorwürfe der Heiden im zweiten Jahrhundert“ — so fährt Overbeck (S. 44) fort — „gegen die Christen: sie seien ein lichtscheues Volk, das sich menschenfeindlich von allem fernhalte und alles verlästere, was Anderen heilig und theuer sei oder als erlaubt gelte, atheistisch die Götter des Staates zu verehren sich weigere, sich überhaupt den Pflichten des Bürgers entziehe, alle öffentlichen Freuden meidend ein düsteres und abgeschiedenes Dasein führe und sich überdies aus dem niedersten Haufen, den es durch vorgebliche Wunderthaten täusche und durch Mährchen von Weltende und Weltgericht in Schrecken jage, zusammensetze, — alle diese Vorwürfe, wobei wir von den phantastischen Ungeheuerlichkeiten, welche sich der blinde Hass der Heiden wenigstens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über Cultus und Sitten der Christen erzählte, hier absehen wollen, erscheinen der Schilderung unseres Briefes gegenüber geradezu unbegreiflich.“ Ja wohl, geradezu unbegreiflich, müsste auch ich sagen, wenn ich die von Overbeck in Vorstehendem beliebte Zusammenfassung so ziemlich aller im Laufe der Zeiten des Kampfes von den Heiden gegen die Christen erhobenen Vorwürfe als richtig und zutreffend anerkennen könnte. Auch an dieser Stelle, meine ich, lässt sich deutlich zeigen, wie wenig das bei Overbeck bereits mehrfach beobachtete und zurückgewiesene Verfahren, mittelst einer allgemeinen und verallgemeinernden Schablone zu festen Resultaten zu gelangen, dem vorliegenden Schriftwerk des Alterthums gerecht wird. Es ist nämlich wohl zu unterscheiden zwischen den einzelnen Gruppen von Vorwürfen sowie zwischen Ort und Zeit, in denen sie erhoben werden.

Gehen wir auf die älteste heidnische Urkunde, den Brief (XCVI) des Plinius an Kaiser Trajanus zurück, so ist darin von jener Menge heidnischer Vorwürfe, die wir soeben gehört haben, keine Rede. Die Zahl der Christen in Bithynien ist bereits sehr gross, „neque civitates tantum“ — berichtet Plinius — „sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.“ Christenprocesse haben be-

reits stattgefunden, der Statthalter selbst aber, der in den Jahren 111—113 jene Provinz verwaltet, ist niemals dabei zugegen gewesen. Er klagt dem kaiserlichen Freunde seine peinliche Verlegenheit, „sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur paenitentiae venia an ei qui omnino Christianus fuit desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.“ Nach angestellter Untersuchung erfährt er nichts weiter, als dass die Christen sich zu einem durchaus sittlichen Leben verpflichten, gemeinsame Mahlzeiten halten, einen nach römischem Begriff schwärmerischen Glauben (supertitionem pravam. immodicam) hegen und Christus in Lobliedern wie einen Gott preisen (carmenque Christo quasi deo dicere). Gerade die letztere Notiz giebt uns den Schlüssel des Verständnisses für das Ganze. Sie ist, wie Wittichen[1]) richtig hervorhebt, „von römischem Standpunkte zu beurtheilen und ist mit Rücksicht darauf, dass Plinius die Christen zwingt, dem Kaiser religiöse Verehrung darzubringen, so zu verstehen, dass für das Bewusstsein der Christen Christus dieselbe Stellung einnahm, wie für die Römer der Kaiser. Wie dem Römer der Kaiser als der von den Göttern gesetzte Träger der römischen Staatsidee und daher geradezu als Gott (Göttersohn) erschien, so war für die Christen Christus nicht blos der Stifter des Christenthums, sondern auch der zu Gott in eminenter Beziehung stehende unsichtbare Träger der christlichen Idee und daher das Haupt der christlichen Gemeinde, so dass er Gegenstand religiöser Verehrung wurde.“ Es ist also der Gegensatz des Christenthums gegen die römische Staatsreligion; dass die Christen sich fern halten vom heidnischen Cultus, dass die Tempel veröden, die Feste von ihnen nicht mehr besucht und gefeiert werden; diese Gottlosigkeit, wie das Verhalten der Christen in der Folge dann wohl genannt wird, nöthigt die römische Behörde zum Einschreiten, das ist der einzige Vorwurf, der in dieser ältesten heidnischen Urkunde

---

1) Wittichen, Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, Jena 1876. S. 8.

zum Ausdruck kommt. Bestätigt wird derselbe durch des Kaisers Antwort (Epist. XCVII): „Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret." Das war im zweiten Decennium des zweiten Jahrhunderts.

Um dieser durchaus ablehnenden Haltung willen, welche die Christen zur römischen Staatsreligion einnahmen, blieb der religiöse Parteiname Christ verhasst, wie ferner Justinus (μόνοι μισούμεθα δι' ὄνομα τοῦ Χριστοῦ) und besonders im Jahre der grossen Verfolgung des Kaisers M. Aurelius, 177 Athenagoras beweist. Bei ihm gerade ist der Hass um des blossen Namens willen (Cap. 1: ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι προσπολεμούντων ἡμῖν τῶν πολλῶν) mit jenem oben erwähnten Vorwurf der Gottlosigkeit (ἀθεότης), dessen gründlicher Widerlegung er den grössten Theil seiner Schrift, von deren 31 Capiteln 22 (Cap. 5—26) widmet, auf das engste verknüpft. Zu ihm hinzu kommen bei Athenagoras (Cap. 4) als reelle, sehr ernst genommene Beschuldigungen jene von Overbeck bei Seite geschobenen „phantastischen Ungeheuerlichkeiten, welche sich der blinde Hass der Heiden wenigstens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über Cultus und Sitten der Christen erzählte," die auch im Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna, neben dem Groll wegen Verachtung der römischen Staatsreligion als dem einzigen Vorwurf (bei Euseb. Hist. eccl. V, 1, 14), erwähnten Θυέστεια δεῖπνα und Οἰδιπόδειοι μίξεις, von denen Athenagoras am Schluss seiner Apologie redet, und die nach dem Zeugniss des Minucius Felix (Cap. 9) schon M. Cornelius Fronto (Consul 143, gest. um 168) in seiner feindseligen Rede gegen die Christen behandelt hatte. Dass es eben nur diese drei Beschuldigungen der Heiden sind, welche in jenem Verfolgungssturm unter Kaiser M. Aurelius im Osten des Reiches — denn aus dem Orient stammt wahrscheinlich des Athenagoras Schutzschrift — das Feldgeschrei bilden, zeigt deutlich der Anfang des 4. Capitels bei Athenagoras: Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλή-

ματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις. Von den anderen oben von Overbeck angeführten Vorwürfen ist bei Athenagoras noch keine Rede: wir werden daraus also schliessen dürfen, dass die Christen damals im Orient noch nicht so weltflüchtig gewesen, wie das in jenen weiteren Vorwürfen liegt und Overbeck uns will glauben machen. Der Brief an Diognetos wenigstens stimmt mit Athenagoras' Apologie ganz wohl zusammen, nur dass, was hier ausführlich, mit Aufbietung nicht geringer Gelehrsamkeit behandelt wird, dort, dem Charakter und dem Umfange des Briefes entsprechend, gleichsam in perspectivischer Verkleinerung, oft nur in Andeutungen erscheint. Die Abwendung der Christen von dem Göttercultus der Hellenen rechtfertigt der Verfasser des Briefes an Diognetos relativ mit der gleichen Ausführlichkeit wie Athenagoras, und dass er in seinen Anschauungen gerade in diesem Punkte sich mit Athenagoras nahe berührt, ist früher schon nachgewiesen worden. Jene beiden anderen von Athenagoras zurückgewiesenen Vorwürfe der Heiden aber erwähnt unser Verfasser nicht minder deutlich in demselben Zusammenhange.

Man vergleiche folgende Stellen:

Athenagoras Cap. 28.

γυναῖκα μὲν ἕκαστος ἡμῶν, ἥν ἠγάγετο κατὰ τοὺς ὑφ' ἡμῶν κατατεθειμένους νόμους, νομίζων, καὶ ταύτην μέχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι — und Cap. 30: *καὶ οἱ τὰς τοῖς ἀμβλωτριδίοις χρωμένας, ἀνδροφονεῖν τε καὶ λόγον ὑφέξειν τῆς ἐξαμβλώσεως τῷ θεῷ φαμεν, κατὰ ποῖον ἀνδροφονοῦμεν λόγον; οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ νομίζειν μὲν καὶ τὸ κατὰ γαστρὸς ζῶον εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτοῦ μέλειν τῷ θεῷ, καὶ παρεληλυθότα εἰς*

Brief an Diognetos Cap. 5.

6. *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα.* 7. *τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην.* 8. *ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν.*

τὸν βίον φονεύειν· καὶ μὴ ἐκτιθέναι μὲν τὸ γεννηθέν, ὡς τῶν ἐκτιθέντων τεκνοκτονούντων, πάλιν δὲ τὸ τραφὲν ἀναιρεῖν.

Die weiteren Vorwürfe, die Christen „seien ein lichtscheues Volk, das sich menschenfeindlich von allem fernhalte und alles verlästere, was Anderen heilig und theuer sei oder als erlaubt gelte,“ „sich überhaupt den Pflichten des Bürgers entziehe und alle öffentlichen Freuden meidend ein düsteres und abgeschiedenes Dasein führe“, tauchen erst jetzt auf und stehen in offenbarem Zusammenhange mit den Zeitereignissen. Vergegenwärtigen wir uns kurz dieselben.

Die Regierungszeit des Kaisers M. Aurelius war von den schwersten und erschütterndsten Ereignissen, der fast ununterbrochen wüthenden Pest, dem Aufstand des Avidius Cassius und den gewaltigsten Stürmen der Germanen, die damals zuerst mit eiserner Faust an die Thore des Reiches pochten, heimgesucht, und durch sie wesentlich erscheinen die Verfolgungen der Christen bedingt. Dass hier zwei Perioden zu unterscheiden sind, die Verfolgung von Smyrna im Jahre 166 und die allgemeinere vom Jahre 177, darauf ist früher bereits hingewiesen worden. Das Rauschen des heranziehenden Sturmes ist schon bei Justinus und Tatianus zu spüren. „Aller Orten — so etwa sagt dieser (Cap. 4 vgl. mit Cap. 27) — suchen die Griechen wie im Wettkampf die Obrigkeit gegen die Christen zu treiben: die Gottlosesten der Menschen müsse man aus dem Lande jagen.“ M. Aurelius befand sich an der Donau im Kampfe mit den Markomannen und deren Verbündeten; schon stand er im Begriff das Markomannenland und Sarmatien zu römischen Provinzen zu machen (Capitolin. M. Ant. Phil. 24, 5. 6), als im Jahre 175 Avidius Cassius im Oriente sich empörte und zum Kaiser aufwarf. Sofort verliess M. Aurelius den gefährdeten Posten an der Donau und wandte sich gegen Cassius (Capitolin. 25), der aber eher getödtet wurde, als der Kaiser nach Syrien ge-

gelangte. Die Milde, welche er hier im Orient walten liess, kam gerade allen denjenigen rebellischen Städten und Landschaften zu Gute,[1]) in denen die christliche Bevölkerung seit 100 Jahren am dichtesten war, während die Juden unter dem Einfluss des klugen, einsichtsvollen Patriarchen Jehuda ha-Nasi sich von jeder politischen Action ferngehalten hatten.[2]) Nachdem M. Aurelius darauf die Verhältnisse im Orient geordnet hatte, begab er sich im Jahre 176 nach Athen (Capitolin. 27, 1). Hier war es, wo die Griechen, deren Wuth uns Tatianus bezeugt, die Gelegenheit benutzten, den philosophischen Kaiser gegen die Christen zu hetzen, „und die Nothlage des Reichs schob der Pöbel (s. Keim, Celsus S. 271) wie die Regierung um so mehr auf die Christen, weil diese vielfach dem Reiche den Beistand versagten und sogar in Rom und unter den Augen des Kaisers den Feueruntergang der Welt und dann ihr Reich ersehnten" (vgl. Capitolin. M. Ant. Phil. 13, 6: ignem de caelo lapsurum finemque mundi affore). Da erfolgte 177 jenes kaiserliche Edikt, *τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα,* wie es Meliton (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 6) nennt, *ὃ μηδὲ κατὰ βαρβάρων πρέπει πολεμίων.* „Was sonst niemals geschehen ist, — klagt derselbe Meliton (a. a. O.) den beiden Kaisern M. Aurelius und Commodus — geschieht jetzt; die Schaar der Gottesverehrer wird verfolgt und in Asien durch neue Verordnungen hart bedrängt. Denn die schamlosen Angeber und die nach fremdem Eigenthum Lüsternen rauben und plündern jetzt, da sie die Veranlassung dazu in den Edikten finden, offen bei Tag und bei Nacht die Unschuldigen." Jenes Treiben der Sykophanten schuf unsägliches Elend, für die Christen schien völlige Rechtlosigkeit zum Gesetz erhoben zu sein: was, wie mir scheint, auch in den Worten des Briefes an Diognetos Cap. 5, 5: *μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ*

---

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 25, 8: Ignovit et civitatibus quae Cassio consenserant, ignovit et Antiochensibus, qui multa in Marcum pro Cassio dixerant.

2) A. Bodek, M. Aurelius Antoninus als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi. S. 102. 137 ff.

πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι angedeutet sein dürfte, denn die ξένοι, hostes oder peregrini waren ja nach römischer Anschauung an sich rechtlos, seit Alters hart und feindselig, bis in die späteren Zeiten sehr willkürlich behandelt. Darum bittet und fleht Athenagoras (Cap. 1): δεόμεθα ὑμῶν καὶ περὶ ἡμῶν τι σκέψασθαι, ὅπως παυσώμεθά ποτε ὑπὸ τῶν συκοφαντῶν σφαττόμενοι. οὐδὲ γὰρ εἰς χρήματα ἡ παρὰ τῶν διωκόντων ζημία, οὐδὲ εἰς ἐπιτιμίαν ἡ αἰσχύνη ἢ εἰς ἄλλο τι τῶν μειζόνων ἡ βλάβη ... ἀλλ' εἰς σώματα καὶ ψυχάς, ὅταν ἀπείπωμεν τοῖς χρήμασιν, ἐπιβουλεύουσιν ἡμῖν. Es erfolgte der Befehl der Aufsuchung (Euseb. V, 1, 14: δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς), welche Trajanus ausdrücklich verboten hatte, und der Kaiser selbst schärfte, wie der Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna uns meldet (bei Euseb. V, 1, 47), durch Verordnungen ein: τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι. Es war dies der Anlauf zu einem Vernichtungskampfe, wie ihn Decius und Diocletianus später vergeblich unternahmen: der des Jahres 177, durch das ganze Reich zuckend, dauerte zum Glück nicht lange, der im Jahre 178 neu ausbrechende Krieg gegen die Barbaren an der Nordgrenze des Reiches, welcher den Kaiser nöthigte, persönlich und von seinem Sohne begleitet, abermals zu Felde zu ziehen, verwehte schnell die Spuren des furchtbaren Verfolgungssturmes.

Jetzt erst werden die von Overbeck oben erwähnten Vorwürfe gegen die Christen mit besonderem Nachdruck erhoben worden sein. Es lag in der Natur der Sache, dass die Christen, durch die Greuel der Verfolgung verschüchtert und verbittert, immer ostentativer vom öffentlichen Leben sich zurückzogen und gegen Kaiser und Reich ein Verhalten zeigten, das ihnen den Vorwurf, unrömisch, unpatriotisch zu sein, zuzog. Hatten noch im letzten Markomannenkriege so zahlreiche Christen in den römischen Heeren gegen die Feinde des Vaterlandes gefochten, dass die Sage entstehen konnte, auf das Gebet einer ganz aus Christen bestehenden Legion sei der Kaiser und das Heer durch ein von Gott gesandtes Gewitter vom Tode des Verdurstens errettet wor-

den (Euseb. Hist. eccl. V, 5),[1] so sehen wir jetzt die Christen mehr und mehr dem Kriegsdienste, „überhaupt den Pflichten des Bürgers" sich entziehen und durch die erdul-

1) Die Wahrheit der Begebenheit, wie sie Eusebios erzählt, ist schon längst in Zweifel gezogen worden. Abgesehen davon, dass des Eusebios eigene Ausdrücke darauf hinweisen, dass er sie selbst nicht für zweifelsfrei gehalten, „so ist schon der Umstand," wie A. Closs, der verdienstvolle Uebersetzer des Eusebios zu V, 5, ausführt, „dass schon damals eine ganze Legion aus Christen bestanden haben sollte, im höchsten Grade unwahrscheinlich. Ueberdies ist die Angabe ein historischer Irrthum, dass die sogenannte Donnerlegion von dieser Geschichte ihren Namen erhalten habe, da nach Dio Cassius 55, 23 die zwölfte Legion schon unter Augustus oder wenn je Zweifelsucht behaupten sollte, Dio habe derselben den Namen beigelegt, den sie zu seiner Zeit führte, wenigstens, wie eine von Scaliger angeführte Inschrift beweist, doch unter Nerva, wohl von den auf ihren Schilden abgebildeten Donnerkeilen, diesen Namen führte. Sie hatte ihre Standquartiere in Kappadocien oder wohl in der früher zu diesem Lande, später zu Armenien gerechneten Landschaft Melitene, wo wir sie in der notitia dignitatum utriusque imperii, noch als legio fulminea, stationirt finden. Was die Begebenheit selbst betrifft, so wissen zwar auch heidnische Schriftsteller von derselben und zwar auch als von einem Wunder zu erzählen, gedenken aber bei Darstellung derselben im geringsten nicht eines Gebetes der Christen, sondern sie schreiben das Wunder theils dem Gebete des Kaisers selbst zu, wie Capitolinus M. Ant. Phil. 24 und Themistios in seiner 15. Rede, theils, wie Dio Cassius 71, 8, der unmittelbaren Einwirkung der Götter, namentlich des Luftgottes Mercurius, welche ein in des Kaisers Gefolge befindlicher ägyptischer Goet, Namens Arnuphis, durch magische Formeln zur Herabgiessung des Schlagregens bewogen haben sollte. Dass auch der Kaiser Antoninus selbst, sowie Senat und Volk ebenso weit entfernt waren, die jenem gewordene Hülfe dem Gebete der Christen zuzuschreiben, dies beweisen zur Genüge Denkmäler von Erz und Marmor, kaiserliche Denkmünzen (auf einer derselben wird Jupiter seinen Blitz auf die zu Boden gestreckten Barbaren schleudernd dargestellt) und die noch zu Rom stehende Antoninische Säule, auf welcher unter anderen bildlichen Darstellungen Soldaten sich befinden, wie sie den Regen in ihren Helmen auffangen. Auch ein Gemälde, das Themistios sah, stellte nur den Kaiser dar, wie er zu den Göttern flehte, seine Soldaten aber, wie sie den Regen in ihren Helmen auffassten und daraus das vom Himmel herab sich ergiessende Wasser tranken. Dass diesen verschiedenen Angaben eine wirkliche Thatsache zu Grunde liegt, ist nicht zu bezweifeln und wir dürfen uns den Vorgang wohl so denken, dass, als die Römer von der Sonne verbrannt und von Durst gequält, von den

deten Leiden gebeugt, immer mehr „alle öffentlichen Freuden meidend, ein düsteres und abgeschiedenes Dasein“ führen. Keinen besseren Zeugen hierfür haben wir als Celsus, dessen *Ἀληθὴς λόγος* vom Jahre 178 die wesentliche Vollendung des Sturmes voraussetzt. Er zeigt uns (Orig. c. Cels. VIII, 71), wie die Christen ihrerseits den Kaiser mit den Wünschen, ihn nimmer wieder daheim, vielmehr draussen in der Fremde von den Barbaren gefangen zu sehen, in den ernsten, gefahrdrohenden Feldzug des Jahres 178 begleiten; daher seine im Angesicht der neuen Quadennoth ebenso eifrige wie wirkungslos verhallte Mahnung, an den vielleicht doch etwas mürber gewordenen Rest der Christen (Orig. c. Cels. VIII, 73), *ἀρήγειν τῷ βασιλεῖ παντὶ σθένει, καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια, καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ, καὶ συστρατεύειν αὐτῷ, ἂν ἐπείγῃ, καὶ συστρατηγεῖν*, und (VIII, 75) *ἄρχειν τῆς πατρίδος, ἐὰν δέῃ, καὶ τοῦτο ποιεῖν ἕνεκεν σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας*. Nicht mit Unrecht hat zuerst Keim (Celsus' Wahres Wort, S. 274), von anderen Indicien abgesehen, aus diesen Stellen des Celsus, aus seinem tiefen Einblick in die Nothstände des Reichs und des Kaisers, aus seinem patriotischen Kummer und seiner patriotischen Mahnung an die Christen „auf einen lebendigen Augenzeugen der mühsamen Selbsterhaltung Rom's gegenüber den nördlichen Barbaren und der auch durch die schärfsten Mittel M. Aurels ungebrochenen Renitenz des abendländischen Christenthums“ geschlossen und aus diesem römischen Ursprung auf die frühzeitige Benutzung des Celsusbuches von Seiten des Minucius Felix und Tertullianus sowie Origenes' verspätete Kunde desselben erklärlich gemacht. Für den Zusammenhang und die Ueberlieferung der gegen die Christen von den Heiden erhobenen Vorwürfe ist die von Keim (a. a. O. S. 152—156) scharfsinnig nach-

Germanen eingeschlossen waren, Alles, was im römischen Heere war, Heiden wie Christen, jene zu ihren Göttern, diese zu ihrem Gott, um Hülfe flehten. Da erfolgte ein Gewitter; die Römer wurden dadurch erquickt uud neugestärkt und brachten den bestürzten Barbaren eine vollständige Niederlage bei. Alles betrachtete diese so unverhoffte Rettung als ein Wunder, und Heiden und Christen schrieben jeder Theil insbesondere für sich diesen glücklichen Erfolg den Wirkungen ihres Gebetes zu.“

gewiesene Thatsache von grosser Wichtigkeit, dass in des Minucius Felix Dialog „Octavius“, welcher, als die erste christliche Antwort auf Celsus' Ἀληθὴς λόγος anzusehen ist, der die heidnische Partei vertretende Caecilius, auf Grund des Celsusbuches und mit diesem überaus häufig, vielfach wörtlich zusammentreffend, in geschickter Zusammenfassung (Cap. 5—13) alle zuvor im Wesentlichen mit Overbeck's Worten erwähnten, besonders auf den christlichen Rückzug vom Cult der Völker und vom öffentlichen Leben bezüglichen heidnischen Einwendungen reproducirt, wie sie eben in jener Zeit gang und gäbe waren. Charakteristisch für diese der Zeit nach sicherlich spätere Schrift (etwa 180) ist es, dass, während die Christen sich ganz verbittert gegen Kaiser und Reich zeigen und in einer excessiven, nur aus der bitteren Noth erklärbaren Weise sich an allen patriotischen und religiösen Erinnerungen Roms vergreifen (Cap. 24 ff.), jene bekannten τρία ἐγκλήματα nach Cäcilius' drastischer Schilderung (Cap. 9) zwar im Volke noch lebendig, bei den Gebildeten hingegen (Cap. 28) schon erheblich ihres Gewichts beraubt erscheinen, dass endlich die politischen Vorwürfe, die wir etwa zwanzig Jahre später (197) bei Tertullianus finden, im „Octavius“ noch ziemlich zurücktreten.

Diese verschiedenen, deutlich nachweisbaren Stadien im Hervortreten der gegen die Christen von heidnischer Seite erhobenen Beschuldigungen müssen, wie ich im Gegensatz zu Overbeck's verallgemeinerndem, die zeitliche Aufeinanderfolge verwischendem Verfahren gezeigt zu haben glaube, genau unterschieden werden. Doch gehen wir nunmehr, von den Fesseln der Overbeck'schen Schablone befreit, zu den im 5. Capitel des Briefes an Diognetos enthaltenen Einzelheiten über.

Von den Worten, dass sich die Christen „in Kleidung, Nahrung und im sonstigen Leben den Sitten des Landes anschlössen“, das sie gerade bewohnen (5, 4 τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ), meint Overbeck (S. 45), dass daran „im strengen Sinne nicht zu denken“ sei. Celsus dagegen, der unverwerflichste Gewährsmann, bezeugt wörtlich, dass die Chri-

sten (Orig. c. Cels. VIII, 28) „Getreide essen und Wein trinken und Baumfrüchte kosten“, dass sie (VIII, 55) gleich den Heiden „Weiber nehmen und Kinder zeugen und Früchte geniessen und an den Gütern der Welt theilnehmen und die allen Menschen auferlegten Uebel tragen“. Und wenn Overbeck die Behauptung aufstellt: „Es ist im zweiten Jahrhundert einfach nicht wahr, dass sich die Christen durch ihre Sitten (ἔϑη) von anderen Menschen nicht unterscheiden, kein irgendwie sich auszeichnendes Leben in der Welt führen“: so verweise ich auf Tertullianus Apologet. 42, wo derselbe, zu dessen Zeit ja gerade die politischen Vorwürfe gegen die Christen mehr in den Vordergrund treten, betreffs des bürgerlichen Lebens der Christen von diesen kühnlich aussagen darf, sie seien „homines vobiscum (den Heiden) degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis; .... non sine foro, non sine macello, non sine balneis — auf die vor der Verfolgung Allen gemeinsam gewesenen Bäder und öffentlichen Plätze weist auch der mehrfach citirte Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna vom Jahre 177 (bei Euseb. Hist. eccl. V, 1, 5) hin —, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris, ceterisque commerciis cohabitamus in hoc seculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur, et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro.“ Jene Worte des Celsus stimmen aber auch mit der schon in anderem Zusammenhange zuvor behandelten Stelle des 5. Capitels unseres Briefes §. 6 *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν* fast wörtlich überein, und ich halte es dem gegenüber für recht überflüssig, wenn Overbeck als ein unsern Brief verdächtigendes Moment glaubt hervorheben zu müssen, dass die Apologeten (S. 45) mehr von ihrer Weltflucht sehen lassen, als der Verfasser in den citirten Worten thut, indem sie „nicht blos ausdrücklich die Eigenthümlichkeit der christlichen Ehesitte und ihren Widerspruch mit der weltlichen Gesetzgebung, wenigstens in Bezug auf die zweite Ehe hervorheben, sondern oft auch der unter den Christen häufigen Ehelosigkeit sich rühmen“. Von der Hervorhebung eines „Widerspruchs mit der weltlichen Gesetzgebung, wenig-

stens in Bezug auf die zweite Ehe", habe ich bei den Apologeten, wie Overbeck wieder ganz allgemein sagt, nichts finden können, auch nicht, dass sie „oft" der unter den Christen häufigen Ehelosigkeit „sich rühmen", sondern in einem Falle gerade das Gegentheil thun. Athenagoras nämlich sagt in Bezug auf ersteren Punkt Cap. 28: *οὐ γὰρ μελέτῃ λόγων, ἀλλ' ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα, ἢ οἷός τις ἐτέχθη, μένειν, ἢ ἐφ' ἑνὶ γάμῳ· ὁ γὰρ δεύτερος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία.* Zur Begründung des letzteren Wortes citirt er den Ausspruch Jesu Marc. 10, 11, ohne auch nur mit einer Silbe des Widerspruchs gegen die weltliche Gesetzgebung zu gedenken. Wie es scheint, direct von Athenagoras, und nicht bloss an dieser Stelle, in der ihm eigenen, die schriftstellerische Selbständigkeit weit mehr als Andere, z. B. Tertullianus, wahrenden Weise abhängig ist Minucius Felix in der jenen Worten entsprechenden Stelle 31, 5: „at nos pudorem non facie, sed mente praestamus: unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditatem procreandi aut unam scimus aut nullam." Derselbe Athenagoras ferner redet an demselben Orte von der Ehelosigkeit: *εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καταγηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ.* Er hebt also die Gottwohlgefälligkeit der Ehelosigkeit hervor, während Minucius Felix an der entsprechenden Stelle 31, 5 sagt: „casto sermone, corpore castiore plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur." — Ich sehe gar nicht ein, warum man sich darüber wundern soll, dass einer oder der andere der Apologeten in seiner umfangreicheren Schrift beiläufig auch der christlichen Sitte und Anschauung in Bezug auf die zweite Ehe und auch der Ehelosigkeit Erwähnung thut — auch der spätere Tertullianus streift nur beiläufig die Frage der Ehelosigkeit und zwar in abgeschwächter Form (Apologet. Cap. 9: Quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri) —: während eine ungleich kleinere apologetische Schrift wie der Brief an Diognetos, auch in diesem Punkte in ähnlicher Weise, wie wir zuvor schon gesehen,

weniger ausführlich als jene grösseren Werke, einfach in Uebereinstimmung mit Celsus die Thatsachen hervorhebt, welche die allgemeine Uebereinstimmung mit den Heiden bezeugen. Dass andere Apologeten damit „mehr von ihrer Weltflucht sehen lassen“ als unser Verfasser, kann ich nicht einsehen, um so weniger, als z. B. der hier besonders in Betracht kommende und auch von Overbeck citirte Athenagoras, der die bekannten τρία ἐγκλήματα zurückweist, durchaus kein so weltflüchtiges Christenthum zeigt, als man aus Overbeck's Darstellung schliessen könnte. Ebensowenig aber auch vermag ich die andere Behauptung Overbeck's als zutreffend anzuerkennen, dass die Apologeten „weniger“ von ihrer Weltflucht sehen lassen, „als der Verfasser für gut hält in den Sätzen, welche zugleich mit dem Eingehen der Christen in da spolitische Leben auch ihre Entfremdung davon aufdecken.“ Wenn nämlich der Verfasser von den Christen sagt §. 5: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι .... πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη — „so sind,“ sagt Overbeck, „in diesen Sätzen Betrachtungsweisen verbunden, welche in der altchristlichen Litteratur sehr charakteristisch auseinander zu fallen pflegen.“ Ich kann in dieser Behauptung von einem zweiten Leben, das sie neben dem Allen sichtbaren führen und von dem sie allein etwas wissen, nichts anders finden, als eben altchristliche Gedanken, wie sie schon der Apostel Paulus ausspricht, wenn er Gal. 4, 26 das obere, himmlische Jerusalem, die wahre Gemeinschaft der Jünger Jesu Christi, die Mutter Aller nennt, oder wenn er Phil. 3, 20 im Gegensatz zu epikureisch gesinnten Christen (οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες V. 19) nachdrücklich hervorhebt: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, unser Staatswesen, d. h. der Staat, welchem wir angehören, ist im Himmel vorhanden, damit auf das noch nicht erschienene Messiasreich deutend, in Bezug worauf er sofort hinzufügt: ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν χριστόν. Dasselbe sagt der Hebräerbrief aus in den Worten (13, 14): οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν, und dasselbe drückt mit fast wörtlichem Anklange an Phil. 3, 20

unser Verfasser in einer der folgenden Zeilen aus §. 9: ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. Eines Hinweises auf Justinus (s. Overbeck S. 46) bedarf es hier gar nicht, denn die von demselben an der angeführten Stelle (Apol. I, 1 ff.) erörterten Gedanken sind auch in unserem Briefe entweder direct behandelt oder doch berührt. Auch unser Verfasser lässt deutlich erkennen, dass die Christen kein irdisches Reich mehr erwarten, dass sie untadelhafte Bürger sind, aber wenn Overbeck nun behauptet, Justinus habe gar kein Interesse, „wenn er auch keineswegs verhehlt, dass er einen höheren Herrn kennt als den Kaiser, noch etwa selbst hervorzuheben, wie sehr ihn dieses höhere Unterthanenverhältniss dem irdisch-politischen entfremdet": so schiebt er dem Verfasser unseres Briefes einen Gedanken unter, gegen welchen derselbe mit seinen eigenen Worten protestiren mag. Jenes höhere Unterthanenverhältniss nämlich zu dem unsichtbaren Lenker des christlichen πολίτευμα ist soweit entfernt, die Christen dem irdisch-politischen Unterthanenverhältniss, dem sie angehören, zu entfremden, dass der Verfasser ausdrücklich sagt §. 10: πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις νόμοις νικῶσι τοὺς νόμους. Die weitere Berufung Overbeck's auf Tertullianus scheint mir aber noch viel weniger am Orte zu sein, da dieser Apologet. 38 die gegen die Christen erhobenen politischen Vorwürfe behandelt, welche, höchst gefährlich zu einer Zeit, wo Kaiser Septimius Severus nach der Besiegung des Clodius Albinus und Pescennius Niger im Jahre 197 furchtbar gegen die offenen und besonders gegen die geheimen Anhänger seiner gestürzten Nebenbuhler wüthete,[1]) energisch zurückzuweisen Tertullianus ein besonderes Interesse hatte. Auch die Verdächtigung von Apolog. 42, einer Stelle, die oben bereits gegen Overbeck citirt ist, scheint mir unstatthaft, und zwar aus dem Grunde, weil Tertullianus das Apologeticum unmittelbar im Beginn der Christenverfolgung geschrieben und da natürlich die während einer fast zwanzigjährigen Zeit der Ruhe und ungestörten Entwickelung entstandenen, wesentlich

1) Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung. Bonn 1878. S. 13—17.

freundlichen Verhältnisse zwischen Christen und Heiden im Grossen und Ganzen einfach constatirt hat, während derselbe die Schriften „de spectaculis“ und „de idololatria,“ welche von Overbeck gleichfalls herangezogen werden, um ein „Beispiel des Auseinandertretens der esoterischen und der exoterischen Betrachtungsweise des Staatslebens unter den christlichen Apologeten“ zu geben, nach Bonwetsch (a. a. O. S. 33—36) höchst wahrscheinlich nach der Verfolgung des Jahres 197 verfasst hat. Denn dass durch die Leiden der Verfolgung das Urtheil der Christen über Schauspiel und Kriegsdienst — darum handelt es sich hier zunächst — geschärft wurde, ist ganz natürlich. Jede Verfolgung hatte, worauf ich oben bereits aufmerksam gemacht habe, zur Folge, dass die Verbitterung der Christen gegen heidnisches Wesen gesteigert, ihre Abwendung von demselben immer allgemeiner und augenfälliger wurde. Dass gerade in Friedenszeiten Neigung zum Schauspielbesuch bei den Christen vorhanden war, zeigt Tertullianus' Schrift De spectaculis, charakteristisch ist u. A. die Stelle Cap. 27: „illic (in den Schauspielen) nomen Dei blasphematur, illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur. Quid facies in illo suffragiorum impiorum aestuario deprehensus? Non quasi aliquid illic pati possis ab hominibus (nemo te cognoscit Christianum), sed recogita quid de te fiat in coelo.“ — Wenn Overbeck nun (S. 48) durch die ganze Schilderung des 5. Capitels mehr den Eindruck eines Christenthums erhält, „das sich selbst bespiegelt, als eines solchen, das mit einem feindseligen Standpunkt ernstlich ringt und sich zum Theil verbirgt, um für ihn fasslich zu werden;“ wenn er findet, dass „von diesem Sichverbergen, ohne welches auch sonst die altchristliche apologetische Literatur nicht zu begreifen ist,“ „in unserm Brief überhaupt wenig zu merken“ ist; und insbesondere von der uns vorliegenden Stelle behauptet, dass sie „durch eine gewisse Unverhülltheit und auch durch ihre spielende Rhetorik wiederum eher wie eine christliche Homilie als wie eine Apologie“ wirkt: so laufen alle seine besonders auf den zuletzt besprochenen Theil des Briefes be-

züglichen Urtheile und Bedenken zuletzt, wie schon Lipsius (Literar. Centralbl. 1873, Nr. 40) bemerkte, „auf subjective Geschmacksurtheile hinaus,“ die, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, manchen durchaus klaren Thatsachen nicht gerecht werden, mit anderen in directen Widerspruch treten. Ich meinerseits erhalte mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 280) hier vielmehr „den Eindruck eines nicht so weltscheuen Christenthums, welches sich bei aller Feindschaft der Welt seiner inneren Erhabenheit über dieselbe vollkommen bewusst ist.“

Das Bild endlich, in welchem der Verfasser schliesslich seine Vorstellung zusammenfasst, der im Beginn des 6. Capitels angehobene Vergleich des Daseins der Christen in der Welt mit dem der Seele im Leibe, beweist für Overbeck am greifbarsten (S. 49), „dass dem Verfasser ein ganz anderes Dasein der Christen in der Welt vorschwebte, als das des zweiten Jahrhunderts.“ Doch wir müssen den Verfasser völlig ausreden lassen, um für oder gegen die Angemessenheit seiner Darstellung uns zu entscheiden.

Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, — damit nehmen wir das oben abgebrochene Citat aus dem 6. Capitel wieder auf — *ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.* 2. *ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις.* 3. *οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχή, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου.* 4. *ἀόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὁρατῷ φρουρεῖται τῷ σώματι· καὶ Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ, ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει.* 5. *μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σάρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* 6. *ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη· καὶ Χριστιανοὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπῶσιν.* 7. *ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον.* 8. *ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι.* 9. *κακουργουμένη σιτίοις*

καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται· καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον. 10. *Εἰς τοσαύτην αὐτοὺς τάξιν ἔθετο ὁ θεός, ἣν οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς παραιτήσασθαι.*

Das ist also jene mit Recht berühmte Stelle von den Christen als der Seele der Welt, von der Overbeck — wie wir oben gesehen — bedauert, dass sie den Blick der Forscher für den befremdlichen Zusammenhang der ganzen damit in Verbindung stehenden Darstellung getrübt habe. „Allein wie konnte" — frägt Overbeck (S. 50) — „sich nur dieses Dasein einem Christen im zweiten Jahrhundert unter diesem Bilde darstellen, zu einer Zeit, da die „Welt" noch ein viel zu selbständiges Dasein neben dem Christenthum hatte, um als sein Leib angeschaut zu werden?" „Welt und Christenthum stehen sich im zweiten Jahrhundert noch viel zu fern, um auch nur den zweideutigen platonischen Bund von Leib und Seele eingegangen zu sein, welchen der Verfasser hier im Sinne hat. Im Grunde ist jede Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts die unwillkürliche Widerlegung seiner Worte." Gewiss, die treffliche Baur'sche Kirchengeschichte leistet sofort diese Widerlegung. Wenn Baur (das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 373 ff.) in den vorstehenden Worten des 6. Capitels den schönsten und energischsten Ausdruck des erhabensten, den alten Christen des zweiten Jahrhunderts innewohnenden Weltbewusstseins gefunden und von ihnen den Ausspruch gethan hat: „Wer so sich als die Seele der Welt weiss, dem müssen unstreitig zu seiner Zeit die Zügel der Weltherrschaft von selbst in die Hände fallen;" wenn Lipsius (a. a. O.) urtheilt, dass wir durch nichts berechtigt sind, die vom Verfasser geschilderte Situation der Christen mit ihrem Siegesbewusstsein und der weltüberwindenden Kraft ihres Duldens, Leidens und Liebens „für fingirt zu erklären und in dem Ganzen nichts als die rhetorische Stilübung einer weit späteren Zeit zu sehen;" so frage ich: Soll denn jeder grosse, in originelles Gewand gekleidete Gedanke, den ein Apologet ausspricht, allein aus dem Grunde verdächtig sein, weil er nicht auch schon von Anderen, Zeitgenossen oder Mitstrebenden, so und so oft breitgetreten ist? Aber hier liegt ja doch die Sache gar nicht so. Gerade in

der Verfolgung des Kaisers M. Aurelius 177 sprach Meliton einen, nach meinem Dafürhalten, ganz ähnlichen Gedanken aus. Hatte Justinus schon die römischen Kaiser darauf aufmerksam gemacht, dass des jüdischen Volkes durch die Römer herbeigeführter Untergang mit Christi Geburt zusammenfalle, so stellte Meliton, offenbar in dem ihm durch die Umstände aufgezwungenen Zusammenhange, die „gottlosen" Christen nämlich gegen die damals auftauchende Beschuldigung, sie seien an der furchtbaren Noth des Reiches, der Pest und den Barbareneinfällen, schuld, in Schutz zu nehmen, den grossartigen Gedanken eines providentiellen Aufwachsens des Christenthums mit dem römischen Kaiserthum auf. „Unsere Philosophie" — führt er (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 7) dem Philosophen auf dem römischen Kaiserthrone zu Gemüthe — „hat früher unter Barbaren (d. h. unter den Juden) geblüht. Sodann verbreitete sich dieselbe unter deines Vorgängers Augustus gewaltiger Herrschaft auch unter deine Völker und wurde deinem Reiche vorzüglich zu einer glücklichen Vorbedeutung. Denn seit dieser Zeit hat die Macht der Römer immer mehr an Grösse und Glanz gewonnen. Du nimmst nun zur allgemeinen Freude seinen Thron ein und wirst es noch ferner mit deinem Sohne, wenn du deinen Schutz einer Philosophie zuwendest, welche mit dem Kaiserreiche des Augustus herangewachsen ist und begonnen hat und welche von deinen Vorgängern neben den anderen Religionen in Ehren gehalten worden ist. Und zum stärksten Beweise, dass unsere Religion mit der so glücklich begonnenen Monarchie zum Wohle derselben aufgeblüht ist, dient der Umstand, dass dieselbe seit der Regierung des Augustus von keinem Unglück betroffen worden ist, sondern dass im Gegentheil überall nach den allgemeinen Wünschen Glanz und Ruhm sich verbreitet haben." Das sind doch gewiss principiell bedeutende Gedanken, die durch das Hervorheben der Stammverwandtschaft des römischen Kaiserthums und des Christenthums sowie durch die innige Verknüpfung beider Mächte, so zwar, dass die ungestörte Entwickelung des Christenthums dem Reiche bisher Macht, Glanz und Blüthe eingetragen und alles dies demselben auch für die Zukunft ver-

bürgt, mit den Ausführungen unseres Verfassers wohl in Vergleich gestellt werden dürfen. Wenngleich wir daher auch die von Lipsius (a. a. O.) zum Vergleich und zur Bestätigung herangezogene Stelle des so viel späteren Clemens Alexandrinus, das 36. Capitel aus dessen Schrift „*Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;*“ völlig auf sich beruhen lassen und Overbeck unbedenklich zugestehen, dass er mit seiner Charakteristik der Stelle als einer mystischen Rede eines Christen zu Christen (S. 51), die „auf der gnostischen Idee eines in die Welt gerathenen geistigen Samens, dessen Ausscheidung den Gegenstand der Weltgeschichte bildet,“ beruht, im Wesentlichen das Richtige getroffen: so drängt sich doch hier die Frage auf, ob nicht gerade durch des Clemens Worte, in welchen er den *λόγος* die Auserwählten das Licht der Welt und das Salz der Erde nennen lässt, uns derjenige Gedanke an die Hand gegeben wird, welcher unserem Verfasser bei seiner ganzen Ausführung am nächsten gelegen haben muss. Ist denn das von Overbeck so hart angefochtene herrliche sechste Capitel unseres Briefes etwas wesentlich Anderes, als eine geistvolle, auch stilistisch meisterhafte Ausführung dessen, was Jesus Matth. 5, 13 und 14 von den Jüngern sagt: *Ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς* und *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου?* Ja, wir brauchen gar nicht einmal hierbei stehen zu bleiben. Wird die Erklärung des 6. Capitels nicht noch viel einfacher, wenn wir uns an das andere Wort Jesu (Matth. 13, 33) erinnern, in welchem er das Himmelreich, das er den Menschen auf Erden bringt, einem Sauerteige vergleicht, „welchen ein Weib nahm und vermengete ihn unter drei Scheffel Mehls, bis dass es ganz durchsäuert ward“? Schreibt der Meister also, in seiner mehr auf die Fassungskraft schlichter, einfacher Menschen berechneten Ausdrucksweise seiner Lehre, dem Christenthum, sauerteigartige, d. h. Alles, die gesammte Menschenwelt mit allen ihren Verhältnissen und Einrichtungen unsichtbar, allmählich, aber mit sicherem Erfolge und unaufhaltsam durchdringende und zusammenhaltende Kraft zu: warum soll nicht ein Jünger des zweiten Jahrhunderts, seiner hellenischen Individualität gemäss, den gleichen Gedanken in mehr philosophischer Form einem philosophisch gebildeten

Heiden gegenüber so, wie wir es im 6. Capitel lesen, anschaulich zu machen versucht haben? „Das dürfte man doch," wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 281) geltend macht, „nur dann behaupten, wenn es im zweiten Jahrhundert überhaupt nur ein ganz weltscheues und engherziges Christenthum gegeben hätte." Aber schon im Vorhergehenden sind ja diejenigen Stellen aus unserem Briefe hervorgehoben und behandelt worden, welche, bei aller gerade in unseren letzten Ausführungen betonten beziehungsweisen Befreundung des Christenthums mit der Welt, dem Charakter der den Christen feindseligen vorconstantinischen Zeit völlig gemäss, diese Feindseligkeit der heidnischen Welt gegen das Christenthum zum Ausdruck bringen. Wie in aller Welt will man denn diese Stellen, in welchen die fröhliche Hoffnung der Christen des 2. Jahrhunderts auf den endlichen Sieg ihrer guten Sache, neben der fortwährend über sie verhängten Verfolgung durch Alle, so energisch sich ausspricht, im 4. oder 5. Jahrhundert, auf welches uns ja Overbeck (S. 74) verweist, unterbringen oder erklären? Overbeck antwortet (S. 64): „Als die Christen in weltlichen Dingen einfach das Erbe der Heiden angetreten hatten, und das Christenthum sich in die gegebenen Verhältnisse des irdischen Daseins so tief hatte verflechten lassen, dass es z. B. die civilisatorischen Aufgaben und Erfolge des römischen Reichs ohne Weiteres zu den seinen machte, ergab sich ganz natürlich für den, der die Grundgesetze heidnischer und christlicher Lebensweise äusserlich verglich, die Ununterscheidbarkeit, welche unser Verfasser behauptet, und auch gerade die abstracte Ueberweltlichkeit, welche er allein dem Christenthum zu geben weiss." Aber wie? Würde es ein Angehöriger der nunmehr obsiegenden, von den Kaisern geehrten und bevorzugten Partei sich versagt haben, die grollend aus der herrschenden Stellung zurücktretenden Heiden gerade in ihrem jetzt um so bewusster sich äussernden Gegensatz zur christlichen Sitte und Lebensweise zu schildern? Konnte ein christlicher Schriftsteller jenes an gewaltigen politischen Stürmen und Unruhen so reichen Zeitalters die aus diesen Umständen und dem Gegensatz gegen den Luxus und die Uebercultur einer untergehenden Bildung besonders

erklärliche, so charakteristische Erscheinung des Mönchthums, das doch mit seiner Askese ohne Heuchelei und Uebertreibung hauptsächlich für die griechischen Theologen eine naturgemässe Form der Ethik war, völlig mit Stillschweigen übergehen? Hätten nicht, während uns doch der Verfasser in den in Rede stehenden Capiteln und besonders in dem schönen Schlusscapitel (10) des Briefes einen tiefen, herzerfreuenden Blick in das innerste Heiligthum des Christenthums mit seinem aufrichtigen Streben, durch demüthige Nachfolge Jesu Christi Gott ähnlich zu werden, thun lässt, die das Sinnen und Forschen, das Dichten und Trachten aller christlichen Schriftsteller jener Zeiten in erster Linie beherrschenden specifisch theologischen Streitigkeiten, d. h. die Fragen nach der Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters nnd nach der Gottheit des heiligen Geistes, auch in unseren Brief ihre Schatten werfen müssen? Und doch findet sich von alledem keine Spur. Die behauptete „abstracte Ueberweltlichkeit" aber ist nicht etwas, was unser Verfasser „allein dem Christenthum zu geben weiss," sondern, wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 282) hervorgehoben, etwas, das „immer noch besser zu dem Vorgange des Hebräerbriefs (8, 5; 9, 11. 23) und zu der Zeit des Johannes-Evangeliums (18, 36), zu der Zeit der gnostischen Speculation eines überweltlichen Geisterreichs, als zu den hitzigen trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts" stimmt.

Die genauere Betrachtung einiger Einzelheiten dürfte das auch von dieser Seite gewonnene Resultat noch weiter zu stützen geeignet sein. „Was der Verfasser vom Eingeschlossensein der Seele in den Leib lehrt, führt vielmehr," nach Overbeck's Ansicht (S. 52), „wenn der Gnosticismus — auf den ich zum Schluss noch zu sprechen komme — wieder aus dem Spiele bleiben soll, auf eine Zeit, in welcher sich die christlichen Lehren mit neuplatonischen zu verquicken begannen, und ganz dasselbe gilt auch von den Vorstellungen über Askese, welche die Worte durchblicken lassen, die Seele werde durch Entziehung von Speise und Trank besser, und welche auf dem theoretischen Gegensatz von Geist und Materie beruhen, den specifischen Charakter der altchrist-

lichen Askese aber, deren Grundlage die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi ist, ganz abgestreift zu haben scheinen."

Behandeln wir das Letztere zuerst, so kann ich zunächst schon in den Worten des 6. Capitels, welche gemeint sind §. 9: *κακουργουμένη σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον* — die Beziehung auf eine besondere Askese im Christenthum nicht finden, sodann aber auch die dort ganz allgemein ausgesprochene Behauptung, dass die Grundlage der altchristlichen Askese die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi sei, nicht zugeben. Denn die Askese, d. h. die Enthaltung von Speise und Trank und sonstigen Genüssen, ist, wie bei Johannes dem Täufer, entweder Ausdruck des ganz der religiösen Idee zugewandten Lebens oder sie hat den Zweck, die religiöse Stimmung und Empfänglichkeit zu steigern, wie letzteres besonders aus Act. 10, 30; 13, 3 und 1. Cor. 7, 5; 2. Cor. 6, 5 hervorgeht; während Jesus selbst (Marc. 2, 18—22) in den Gleichnissreden von den Hochzeitsleuten, den alten und neuen Schläuchen sowie von dem alten und dem jungen, gährenden Most das Christenthum als die Religion der freudigen Erhebung des Geistes und der ethischen Gerechtigkeit darstellt und die Unvereinbarkeit des von den Pharisäern und Johannesjüngern beobachteten religiösasketischen Fastens, jener weltflüchtigen Askese, wie sie später erst wieder dem Mönchthum eignete, mit dem Christenthum den ihn Befragenden zum Bewusstsein bringt. Wo Paulus die Wiederkehr Jesu als sittlich-religiöses Motiv verwendet, geschieht dies durchaus nicht in Bezug auf irgendwelche weltflüchtige Askese, sondern im Hinblick auf den sittlichen Wandel der Christen. Das zeigt deutlich die berühmte Stelle des Römerbriefes 13, 11—14, sowie Phil. 4, 5. Denn wenn in letzterer Stelle Paulus den Philippern zuruft: *Τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. ὁ κύριος ἐγγύς* — so liegt dem Apostel in dem Hinweis auf die Nähe der Parusie Jesu Christi und damit auf die Nähe der Ueberwindung und Beseligung (3, 20) ein kräftiges Motiv für die Gläubigen, die Ermuthigung zur christlichen *ἐπιείκεια*. In derselben Weise

verwendet Apollos im Briefe an die Hebräer die erwartete Parusie des Herrn, wenn er 10, 24. 25 schreibt: *καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων, μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.* Auch wo in unserem Briefe der Verfasser der Wiederkehr Jesu Erwähnung thut (Cap. 7, 6, wo von der Sendung des Sohnes zum Gericht die Rede ist: *πέμψει γὰρ αὐτὸν κρίνοντα, καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστήσεται;*), kann nur die mangelhafte sittliche Beschaffenheit der Christen als das den Verfasser zu jener von Besorgniss zeugenden Frage Veranlassende gemeint sein.

Beiläufig möge an dieser Stelle bemerkt werden, dass Overbeck (a. a. O. S. 6—9) mit glänzendem Scharfsinn die Verschiedenheit der Bedeutung des in der eben citirten Stelle erwähnten Wortes *παρουσία* von der des folgenden, durch eine ziemlich bedeutende Lücke von dem ersteren getrennten (9. *ταῦτα τῆς παρουσίας* (Gegenwart) *αὐτοῦ δείγματα*), nachgewiesen hat. Eine andere Lücke — ich trage das hier gleichfalls nach — ist die am Schlusse von Cap. 10, „bei welcher aber auch die Hauptfrage als durch die bisherigen Verhandlungen erledigt gelten kann.“ Betreffs der dann in unseren Ausgaben des Briefes gewöhnlich folgenden Capitel 11 und 12 ist man gegenwärtig darüber einverstanden, dass dieser Anhang ursprünglich nicht zu unserem Brief gehört haben kann, und sein Inhalt ist theils so verworren, theils so gleichgültig, dass ich — ich schliesse mich in diesem Punkte völlig an Overbeck's Urtheil (S. 9) an — das Interesse der weiteren Verhandlungen darüber, ob dieses Anhängsel eine Beziehung auf den Brief habe oder nur zufällig dabei stehe und einem ganz anderen Zusammenhange angehöre, auch abgesehen von der Möglichkeit des Erfolges, nicht einsehe. — Doch zurück zu den Motiven für die urchristliche Sittlichkeit.

Dass die Beziehung auf die sittliche Beschaffenheit der Christen in der oben aus dem 6. Capitel angeführten Stelle nur eine schwache, recht allgemeine ist, wird man gewiss zugeben; der Hinweis auf die *παρουσία* Christi aber verschwindet im 2. Jahrhundert mehr und mehr,

wie denn bereits die jüngste der neutestamentlichen Schriften, der in der späteren gnostischen Zeit, frühestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts verfasste 2. Petrusbrief die Wiederkunft Christi in eine ganz unbestimmte Zukunft versetzt. Ich finde in der Zeit der Verfolgung des Jahres 177 als Motiv für das sittliche, stille und so liebereiche Leben der Christen, wie es auch unser Brief schildert, den Gedanken der Verantwortlichkeit vor Gott, dem höchsten Richter, angegeben. So lesen wir bei Athenagoras Cap. 11: *ἐπεὶ πεπείσμεθα ὑφέξειν παντὸς τοῦ ἐνταῦθα βίου λόγον τῷ πεποιηκότι καὶ ἡμᾶς καὶ τὸν κόσμον, θεῷ, τὸν μέτριον καὶ φιλάνθρωπον καὶ εὐκαταφρόνητον βίον αἱρούμεθα* — und Cap. 30: *ἐπὶ τούτοις οὐκ εἰκὸς ἡμᾶς ἐθελοκακεῖν, οὐδ' αὐτοὺς τῷ μεγάλῳ παραδιδόναι κολασθησομένους δικαστῇ.*

In den Worten 6, 7: *ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα* und in den folgenden, wesentlich denselben Gedanken wiedergebenden 6, 8: *ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι* — mit Overbeck eine Verquickung christlicher und neuplatonischer Gedanken zu sehen, ist man, nach meiner Ueberzeugung, in keiner Weise berechtigt. Ja es ist mir sogar zweifelhaft, ob wir nöthig haben auf Platon und die Platoniker, denen die Bezeichnung des menschlichen Körpers als eines *σκῆνος* oder einer *σκηνή*, der Behausung der Seele, geläufig war, zurückzugehen, obwohl gerade auch Celsus (bei Orig. c. Cels. VIII, 53. 55; V, 14), in Anlehnung an Platonische Philosopheme, die Seelen in den schmutzigen Leib, in's Fleisch eingeschlossen sein lässt, um Strafen der Sünden zu zahlen oder in geordneten Perioden von den Leidenschaften ausgereinigt und endlich aus diesem Gefängniss befreit und ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Berührung mit Alexandrinischer Weisheit, die ja doch auf die Fassung und Gestaltung mancher christlichen Lehren nachweislich grossen Einfluss geübt hat, scheint mir hier näher zu liegen. Wenn es in der Sapientia Salomonis 9, 15 heisst: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα,* und

wenn Philon[1]) den menschlichen Körper τὸ τῆς ψυχῆς ἀγγεῖον nennt: so haben wir damit bereits die Vorbedingungen des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Und wenn endlich Paulus an die Korinther I, 6, 19 schreibt: ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, oder I, 15, 53: δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν und II, 5, 1 ff.: οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους (d. i. τὸ ἐπίγειον σκῆνος, ἐν ᾧ οἰκοῦμεν) καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες. εἴ περ καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει (wofür der Verfasser des eben erwähnten zweiten Petrusbriefes, genau wie der Verfasser unseres Briefes, setzt 1, 13: ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι) στενάζομεν βαρυνόμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς: so kann es, bei genauer Betrachtung dieser Stellen und Vergleichung derselben mit den oben citirten, von Overbeck aus der Verquickung christlicher und neuplatonischer Gedanken erklärten Worten unseres Briefes, nach meinem Dafürhalten, keinem Zweifel unterliegen, dass letztere nach Inhalt und Form direct von jenen abhängig sind. Dasselbe gilt beiläufig auch von dem Gebrauche des Wortes σάρξ in der Bedeutung „Leib" für die beiden dicht bei einander stehenden Stellen 6, 5: μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ und 6, 6: ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη. Jeder wird da zunächt an die Worte des von unserm Verfasser so genau gekannten Apostels Paulus (Gal. 5, 17) denken: ἡ γὰρ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τοῦ σαρκός· ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μή, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε. Ein Rückgang auf den zuerst bei Stoikern und Epikureern, dann auch bei Platonikern, wie Plutarchos, Maximus und

1) Vgl. Loesneri observationes ad N. T. e Philone Alexandrino Lipsiae 1777, p. 379.

Celsus (bei Orig. c. Cels. III, 42; V, 14; VI, 34; VII, 36. 42) nachweislichen Gebrauch des Wortes σάρξ (caro) für „Leib" scheint mir wiederum nicht nothwendig, obwohl gerade Seneca die Gedanken, welche dort Paulus und der Verfasser unseres Briefes ausdrücken, in seiner „Consolatio ad Marciam" c. 24 in völlig analoger, durchaus an Paulinische Weise gemahnender Ausführung behandelt: „Haec quae vides ossa circumvoluta nervis et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis, in falsa coniectus: omne illi cum carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat: nititur illo, unde dimissus est: ibi illum aeterna requies manet, e confusis crassisque pura et liquida visentem." Ganz ähnlich ist die Stelle Epist. 65: „Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis: quod equidem non aliter adspicio, quam vinculum aliquod libertati meae circumdatum ..... in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat, nunquam me caro ista compellet ad metum, nunquam ad indignam bono simulationem, nunquam in honorem huius corpusculi mentiar." [1])

6. Die Benutzung der heiligen Schriften der Christen von Seiten der Apologeten.

Aus der Beobachtung der Redeweise unseres Briefes endlich entnimmt Overbeck (S. 53) noch folgendes Bedenken: „Er enthält kein einziges ausdrückliches Schriftcitat, ist aber, abgesehen von den uns schon bekannten wenigen Anklängen an das Alte Testament, besonders in seinem letzten, der Darstellung der höchsten Fragen des Christenthums gewidmeten Abschnitte (c. 8 ff.) von stillschweigenden Anspielungen auf das Neue Testament — namentlich die paulinischen und johanneischen Schriften — durchwoben. Das ist nun wieder christlicher Homilienstil; eine solche Darstellung ist aber in der altchristlichen Apologetik nicht

1) L. Annaei Senecae opera omnia. Lipsiae apud Thomam Fritsch 1702. Vol. I. p. 188; Vol. II. p. 193.

blos ganz gegen die Regel, sondern wäre darin auch ganz widersinnig, wenn doch einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren.“ Ich finde hier wiederum, dass sich Overbeck mit ganz bestimmten Thatsachen in Widerspruch setzt. Denn einerseits ist ein solches Verfahren, stillschweigende Anspielungen auf alttestamentliche, besonders aber neutestamentliche Schriften in die Darstellung zu verweben, nicht gegen die Regel der altchristlichen Apologetik, andererseits kann dasselbe durchaus nicht als widersinnig bezeichnet werden, wenn anders der Schriftsteller es versteht, die betreffenden Schriftstellen sich geistig anzueignen und sie nach seinem eigenen sprachlichen Vermögen individuell gestaltet wiederzugeben und es vermeidet durch wörtliche Citate sich auf eine Autorität zu berufen, die für den heidnischen Leser, an dessen Einsicht er sich wendet, überhaupt nicht vorhanden ist.[1] Das letztere Verfahren erscheint mindestens als von recht zweifelhaftem Werthe, von ersterem dagegen ist es, soweit ich die apologetische Darstellungsweise beobachtet habe, durchaus nicht richtig, dass „einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren.“ Es kommt also darauf an, die Frage zu beantworten, inwieweit altchristliche Apologeten neutestamentliche (resp. auch alttestamentliche) Stellen zu benutzen für zweckdienlich gehalten haben. Von dem Umfang solcher Benutzung oder Bezugnahme wird unser Urtheil über den Werth und die Bedeutung einer Apologie abhängen, so zwar, dass wir denjenigen Apologeten für den weiter wirkenden und einflussreicheren halten müssen, der an jene Schrift-Autorität, die eben für Heiden keine Autorität ist, möglichst wenig zu appelliren vorzieht, oder doch seine Citate sammt der Form ihrer Einführung so wählt, dass denselben durch ihre eigene Bedeutung das nöthige Ansehen und die wünschenswerthe Ueberzeugungskraft innewohnt, auch für Heiden. Schon im Voraus muss bemerkt werden, dass auch hier wiederum von

---

1) Vgl. B. Dombart in seiner zuvor schon citirten Uebersetzung des „Octavius“ von M. Minucius Felix, Einltg. S. 7.

einer allgemeinen Regel, wie sie Overbeck (in dem obigen Citat v. S. 53 seiner Schrift) behauptet, nicht die Rede sein kann.

„Justin," sagt Overbeck, „der für seinen Gebrauch noch keinen neutestamentlichen Kanon kennt und nur die synoptischen Evangelien, aber diese ausdrücklich, in seiner ersten Apologie citirt, von welchem wir auch nur apologetische Schriften haben, kann uns hier keinen Anhalt zur Beobachtung der Verschiedenheit der Stilarten bieten." Aber warum denn nicht? Um die „Beobachtung der Verschiedenheit der Stilarten" in apologetischen Schriften, je nachdem sie an Heiden oder zugleich an Christen gerichtet sind, handelt es sich doch hier offenbar nicht, sondern ausschliesslich um solche Schriften, die sich, wie der Brief an Diognetos, an heidnische Leser wenden, und da ist unzweifelhaft Justinus ein gewichtiger Zeuge, der beachtet werden muss. Warum erwähnt denn aber Overbeck von ihm nichts weiter, als dass er „nur die synoptischen Evangelien, aber diese ausdrücklich citirt"? Und doch citirt Justinus die alttestamentlichen Schriften fast regelmässig im Einzelnen ausdrücklich mit ihrem Buch- und Verfassernamen, citirt von neutestamentlichen Büchern einmal die Apokalypse, und zwar ausdrücklich als ein Werk des Apostels Johannes, häufiger dagegen, wenngleich ohne Einzelbenennung, die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* d. h. *Χριστοῦ*, unter welchen jetzt allgemein nicht blos die synoptischen Evangelien, sondern noch ein unkanonisches viertes Evangelium begriffen werden. Ja gerade Justinus ist ein vorzüglich lehrreiches Beispiel für jene stillschweigende Benutzung neutestamentlicher Schriften, die Overbeck als völlig gegen die Regel der altchristlichen Apologetik verstossend und als Heiden gegenüber durchaus wirkungslos bezeichnet. Von der Apostelgeschichte, dem Hebräerbriefe und vielleicht noch der einen oder andern katholischen Epistel abgesehen, sind es besonders, wie A. Thoma an zahlreichen Beispielen[1]) scharf-

1) Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XVIII. 1875. S. 383 ff., 490 ff.

sinnig nachgewiesen, fast sämmtliche paulinische Briefe und das Johannesevangelium, die von ihm zwar niemals genannt, aber recht oft berührt und benutzt werden. Von Paulus insbesondere zeigt A. Thoma überzeugend, dass Justinus ihn sehr genau kennt und dass er ihn eingehend benutzt hat, so zwar, dass (a. a. O. S. 409) er „nichts weniger als den Sinn und Geist des Paulus erfasst und reflectirt; dass er vielmehr die paulinischen Schlagwörter abschwächt, die Pointen der Argumente abstumpft; dass er die paulinische Denkweise rationalisirt und pelagianisirt, die Sätze der Paulus-Schriften oft ganz äusserlich und wunderlich verschroben und verdreht wiedergiebt.“ Und zu einem völlig analogen Resultat kommt A. Thoma betreffs der Benutzung des Johannesevangeliums seitens des Justinus. Derselbe hat kein Citat aus Johannes, nicht einmal eine Hinweisung auf ihn. Und dennoch kennt, verwendet und verarbeitet er ihn in der Art, dass er, zwar nichts Geschichtliches, wohl aber die vom Evangelisten Jesu in den Mund gelegten und in weiterer Ausführung entwickelten Lehren als christliche Dogmatik, beziehungsweise eigene Speculation vorträgt, indem er als ein moralisirender Eklektiker (a. a. O. S. 557) die Sprüche und Schlagwörter des Evangelisten durch andere Ausdrücke ersetzt, die Formen mit anderem Inhalt erfüllt oder „die einzelnen Bausteine aus dem Gefüge herausnimmt und in andern Zusammenhang vermauert“.

Weit beschränkteren Gebrauch als Justinus macht von den heiligen Schriften dessen Schüler Tatianus in seinem *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*. Sein Entwickelungsgang hat auch insofern mit dem seines Lehrers einige Aehnlichkeit, als ihm wie jenem, zur Zeit des grössten inneren Zwiespalts, von Schriften der Christen, die er (Cap. 29) selbst Schriften der Barbaren nennt, wahrscheinlich zunächst das Alte Testament in die Hände fiel. Aus demselben citirt er im 5. Capitel mit Bezug auf diejenigen, welche den Tod für den Glauben litten, den ohne jede nähere Bezeichnung gelassenen Ausspruch: „Sie sind ein wenig unter die Engel erniedrigt“ — Psalm 8, 5. Von neutestamentlichen Aussprüchen streift er, im Ausdruck nur leise anklingend, Röm. 1, 20 (Cap. 4) und

Joh. 1, 1 (Cap. 5). Seine wörtlichen Anführungen dagegen sind zumeist nicht mit der Berufung auf irgend eine Autorität verbunden und erscheinen überall so geschickt eingefügt, dass auch Hellenen diese Sätze anerkennen konnten. Das ist z. B. im 13. Capitel der Fall. „Die Seele an sich“ — führt dort Tatianus aus — „ist Finsterniss und ohne alles Licht. Und in Beziehung hierauf ist gesagt worden: „Die Finsterniss fasset nicht das Licht““ — was Joh. 1, 5 sich findet. Ganz ebenso schliesst Tatianus an eine Aufforderung (Cap. 20) an die Hellenen, den Dämonen zu entsagen und dem allein wahren Gotte zu folgen, unmittelbar, ohne nähere Bezeichnung, das Wort Joh. 1, 3 an: „Alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht.“ Anspielend auf das Gleichniss Jesu vom Himmelreich als dem verborgenen Schatz im Acker Matth. 13, 44, sagt Tatianus Cap. 30: „Für einen gewissen verborgenen Schatz müssen wir Gott alle unsere Güter geben; wenn wir nach ihm graben, werden wir zwar mit Staub bedeckt, erhalten aber dadurch Veranlassung, auszuharren; denn wer den ganzen Schatz empfängt, bekommt den kostbarsten Reichthum in seine Gewalt“: er fügt aber an dieser Stelle sofort ausdrücklich hinzu: „Dies ist indess nur für die Unserigen gesagt.“ Nur einmal citirt Tatianus ein Wort Jesu als „Gottes Ausspruch“. „Schön wäre es“, — ruft er im 32. Cap. den Hellenen zu — „wenn eure Beharrlichkeit im Unglauben sich zum Ziele legte; wo nicht, so bleibt Gottes Ausspruch über euch wahr: „Lachet ihr nur, denn ihr werdet auch weinen““: womit Luc. 6, 25 gemeint ist: *Οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.*

In anderer Weise wiederum benutzt Athenagoras die heiligen Schriften. Wie und zu welchem Zwecke er alttestamentliche Stellen verwendet, ist oben bereits im 4. Abschnitt ausgeführt worden. Wenn er im 4. Capitel frägt: *εἶθ' οἱ μὲν τὸν βίον τοῦτον νομίζοντες, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν, καὶ τὸν θάνατον βαθὺν ὕπνον καὶ λήθην τιθέμενοι ... πιστεύονται θεοσεβεῖν*; — so werden wir darin nicht ein wörtliches, nur mit dem Namen des Autors nicht näher bezeichnetes Citat aus Jesaias

22, 13 sehen dürfen, sondern Worte des Apostels Paulus aus dem ersten Korintherbriefe 15, 32, weil Athenagoras gerade das 15. Capitel dieses Briefes in seiner Schrift *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* ganz besonders eingehend — im 18. Capitel beruft er sich ausdrücklich auf den Apostel als Urheber desselben — behandelt und ebendaselbst Cap. 19 denselben Satz citirt. Im Uebrigen erscheinen in seiner Apologie nur gewisse Herrenworte, und zwar in folgender Weise:

1. Athenag. c. 1.	Matth. 5, 39. 40.
τούτων γὰρ καταφρονοῦμεν, κἂν τοῖς πολλοῖς σπουδαῖά γε ὄντα· οὐ μόνον τὸ ἀντιπαίειν, οὐδὲ μὴν δικάζεσθαι τοῖς ἄγουσι καὶ ἁρπάζουσιν ἡμᾶς μεμαθηκότες, ἀλλὰ τοῖς μέν, κἂν κατὰ κόρρης προσπηλακίζωσι, καὶ τὸ ἕτερον παίειν παρέχειν τῆς κεφαλῆς μέρος, τοῖς δὲ εἰ τὸν χιτῶνα ἀφαιροῖντο, ἐπιδιδόναι καὶ τὸ ἱμάτιον.	*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα σου, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνα σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.*

2. Athenag. c. 11.	Matth. 5, 44. 45.
τίνες οὖν ἡμῶν οἱ λόγοι, οἷς ἐντρεφόμεθα; λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους, προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμων τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὃς τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.	*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν [εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν (τοὺς μισοῦντας ς) ὑμᾶς* Gς] *καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

3. Athenag. c. 11.	Matth. 5, 39 vgl. oben, ferner Matth. 5, 42:
οὐ γὰρ λόγους διαμνημονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν, παιόμενοι μὴ ἀντιτύπτειν, καὶ ἁρπαζόμενοι μὴ δικάζεσθαι, τοῖς αἰτοῦσιν διδόναι, καὶ τοὺς πλησίον ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτούς.	τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς — und Matth. 22, 39: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

4. Athenag. c. 11.	Matth. 5, 46.
πολὺ δὲ καὶ κρείττονα ἢ εἰπεῖν λόγῳ τὸν ἐκδεχόμενον βίον εἰδότες, ἐὰν καθαροὶ ὄντες ἀπὸ παντὸς παραπεμφθῶμεν ἀδικήματος, μέχρι τοσούτου δὲ φιλανθρωπότατοι, ὥστε μὴ μόνον στέργειν τοὺς φίλους — ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε, φησί, τοὺς ἀγαπῶντας, καὶ δανείζητε τοῖς δανείζουσιν ὑμῖν, τίνα μισθὸν ἕξετε; — τοιοῦτοι δὲ ἡμεῖς ὄντες, καὶ τὸν τοιοῦτον βιοῦντες βίον, ἵνα κριθῆναι διαφύγωμεν, ἀπιστούμεθα θεοσεβεῖν;	ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; und für das Folgende die eben angeführte Stelle Matth. 5, 42.

5. Athenag. c. 28.	Matth. 5, 28.
Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον ἀδιάφοροι εἶναι ἀπέχομεν, ὡς μηδὲ ἰδεῖν ἡμῖν πρὸς ἐπιθυμίαν ἐξεῖναι. ὁ γὰρ βλέπων, φησί, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.	ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν (αὐτῆς Gς), ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ ἑαυτοῦ.

6. Athenag. c. 28.	Marc. 10, 11.
Von der zweiten Ehe sagt Athenag. εὐπρεπής ἐστι μοιχεία und begründet diesen Satz mit den Worten: ὃς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ, φησί, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, οὔτε ἀπολύειν ἐπιτρέπων ἧς ἔπαυσέ τις τὴν παρθενίαν, οὔτε ἐπιγαμεῖν.	ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.

Aus dem Vergleich dieser Stellen ergiebt sich Folgendes:

1. Während in zweien der angeführten Stellen aus Athenagoras (1 u. 3) Worte Jesu in freierer Weise benutzt werden, sind die übrigen vier Citate ziemlich wörtlich in der uns heute vorliegenden Fassung der evangelischen Ueberlieferung wiedergegeben. Beläufig sei hier bemerkt, dass in der 2. und 5. Parallelstelle aus dem Matthäusevangelium die Lesarten von G (Griesbach) und ς (editio Elzeviriana anni 1624) trotz Cod. Vatican. und Cod. Sinait. nach dem Zeugniss des Athenagoras meines Erachtens wiederhergestellt werden müssten, falls es mit Sicherheit ermittelt werden könnte, dass die älteste Handschrift des Athenagoras an jenen Stellen keine Spur der Interpolation zeigt.

2. In keiner der angeführten Stellen nennt Athenagoras den Titel einer Schrift oder den Namen eines Autors. Dennoch aber muss zu dem in dem 4., 5. und 6. Citat sich findenden φησί, wie das λέγω im 2. Citat und das ἐπιτρέπων im 6. Citat zeigt, ein persönliches Subject gedacht werden, und dieses kann nur Jesus Christus, der Stifter des Christenthums, sein.

Von allen Apologeten des 2. Jahrhunderts ist vielleicht Theophilos von Antiochia derjenige, welcher in seinen drei Büchern an den Heiden Autolykos am tieftsten im Alten Testamente steckt. Fast das ganze zweite Buch von Capitel 10—38 enthält nichts weiter als Erörterungen über Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Menschenge-

schlechts nach der alten mosaischen Urkunde mit zahlreichen wörtlichen Citaten nicht bloss aus dieser, sondern mit bestimmter Nennung der betreffenden Namen aus fast allen Propheten (besonders im dritten Buche), aus den Psalmen und Sprüchwörtern. Dass der Eindruck und die Beweiskraft dieser Argumente für Heiden ein sonderlich kräftiger gewesen, wird man kaum behaupten dürfen, auch wenn Theophilos im Hinblick auf jene seine religions- und culturgeschichtlichen Nachweisungen versichert (Cap. 30): „Dies Alles lehrt uns der heilige Geist, der durch Moses und die übrigen Propheten spricht, so dass die bei uns, den Verehrern Gottes, vorhandenen Schriften älter sind und dazu auch als wahrer sich erweisen als die aller Geschichtschreiber und Dichter.“ Verschwindend gering im Verhältniss zu dieser ausgiebigen Benutzung des Alten Testaments ist dagegen die der neutestamentlichen Schriften. Da heisst es einmal III, 14: „Das Evangelium aber sagt“ und darauf folgt dann die auch von Athenagoras citirte Stelle Matth. 5, 44. 46 und 6, 3; und unmittelbar daran schliessen sich die Worte: „Dazu noch befiehlt uns das göttliche Wort“ u. s. w., welche die Stellen Tit. 3, 1 und Röm. 13, 7. 8 inhaltlich wiedergeben: das ist Alles.

Minucius Felix endlich unterscheidet sich von den zuvor behandelten Apologeten hinsichtlich der Schriftbenutzung wesentlich dadurch, dass er wörtliche Bibelcitate überhaupt vermeidet. Das ist gewiss nicht zufällig. Offenbar ging der hochgebildete Verfasser des „Octavius“ von dem richtigen Grundsatze aus, dass derartige Citate für heidnische Leser, und zwar sind es die Gebildeten, an die er sich wendet, durchaus keine Beweiskraft haben. Diese Erkenntniss war, wie ein Rückblick auf das Vorhergehende zeigen kann, durchaus nicht allgemein unter den christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts verbreitet. Am meisten durchdrungen von derselben erscheint ausser Minucius Felix noch Athenagoras, der u. A. im 1. Capitel seiner Schrift *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* durchaus gesunde apologetische Grundsätze entwickelt, indem er eine zwiefache Art wissenschaftlicher Besprechung religiöser Gegenstände unterschei-

det, die eine für die Wahrheit, die andere über die Wahrheit, so dass erstere den Ungläubigen und *Zweiflern*, letztere jenen gilt, welche ein gutes Herz haben *und die* Wahrheit freundlich aufnehmen. „Deshalb werden Leute," — fährt er fort — „welche religiöse Materien behandeln wollen, immer den Nutzen in's Auge fassen, wie er jederzeit sich ergiebt und nach ihm die Abhandlung einrichten, auch die Anordnung des Stoffes dem Bedürfnisse anpassen, nicht aber, um den Schein einer consequenten Behandlungsweise zu retten, die Zweckmässigkeit wie die jeder Gedankenkategorie zufallende Stelle ausser Acht lassen. Wenn in der Beweisführung und natürlichen Gedankenfolge überall die Rede vom Wesen der Wahrheit ihrer Vertheidigung vorausgeht, so erheischt die Rücksicht auf den grösseren Nutzen das umgekehrte Verfahren; man redet zuerst für die Wahrheit, dann über dieselbe." Hat Athenagoras, in richtiger Consequenz dieser Grundsätze, möglichst wenig Gebrauch von der für Heiden in so hohem Grade anfechtbaren Autorität der christlichen heiligen Schriften gemacht, so erscheint Minucius Felix schon völlig von denjenigen Gesichtspunkten geleitet, die später Lactantius klar und bündig als massgebend für die christliche Apologetik ausgesprochen hat. Er tadelt nämlich (Instit. div. lib. V, 4) Cyprianus wegen seines Verfahrens in derjenigen Schrift, „qua Demetrianum, sicut ipse ait, oblatrantem atque obstrepentem veritati, redarguere conatur. Qua materia non est usus, ut debuit; non enim" — so lautet sein Urtheil — „scripturae testimoniis, quam ille utique vanam, fictam, commenticiam putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus. Nam cum ageret contra hominem veritatis ignarum, dilatis paulisper divinis lectionibus, formare hunc a principio tanquam rudem debuit, eique paulatim lucis principia monstrare, ne toto lumine obiecto caligaret." — Fehlt es also aus diesen Gründen bei Minucius Felix an wörtlichen Bibelcitaten, so sind die stillschweigenden Anspielungen und geschickt verwebten Beziehungen besonders auf neutestamentliche Schriftstellen bei ihm um so zahlreicher. Denn abgesehen von einigen Stellen, in denen alttestamentliche Worte und Gedanken ge-

streift erscheinen, finden sich Anklänge an mehrere der paulinischen Schriften, vielleicht auch an ein Herrenwort, sodann an die Apostelgeschichte und besonders deutlich an die Petrusbriefe. Betrachten wir diese Beziehungen etwas genauer.

Im 23. Capitel lässt der Verfasser Octavius über das Thörichte des Götzendienstes reden. „Quodsi in animum quis inducat," — fährt er fort — „tormentis quibus et quibus machinis simulacrum omne formetur, erubescet timere se materiem ab artifice, ut deum faceret, inlusam. deus enim ligneus, rogi fortasse vel infelicis stipitis portio, suspenditur, caeditur, dolatur, runcinatur. et deus aereus vel argenteus de immundo vasculo, ut accepimus factum Aegyptio regi, conflatur, tunditur malleis et in incudibus figuratur: et lapideus deus caeditur, scalpitur et ab impurato homine levigatur, nec sentit suae nativitatis iniuriam, ita ut nec postea de vestra veneratione culturam: nisi forte nondum deus saxum est vel lignum vel argentum. quando igitur hic nascitur? ecce funditur, fabricatur, sculpitur: nondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit." Erinnert das nicht an die klassische Schilderung des grossen alttestamentlichen Propheten im Buche **Jesaja** 44, 12 ff.? [1])

12. Der Schmidt — ein Beil bearbeitet er in der Kohlengluth,
Und mit Hämmern gestaltet er es,
Bearbeitet es mit seinem starken Arm.
Er hungert auch, und die Kraft fehlt,
Trinkt kein Wasser und wird matt.
13. Der Zimmermann zieht die Schnur,
Zeichnet es mit dem Stifte,
Fertigt es dann mit dem Hobel,
Und mit dem Zirkel zeichnet er es;
Macht es gleich eines Mannes Gestalt,
Gleich einem stattlichen Menschen, ein Haus zu bewohnen.
14. Cedern haut er sich um,
Holt sich Steineiche und Eiche,

1) Ferdinand Hitzig, Der Prophet Jesaja. Heidelberg 1833. S. 510 ff.

Wählt sich aus unter den Bäumen des Waldes,
Er pflanzt eine Esche; und der Regen zieht sie gross.
15. Es dient den Leuten zum Verbrennen;
Und er nimmt davon und wärmt sich,
Er zündet's an, und bäckt Brot;
Verfertigt auch einen Gott und betet an,
Macht es zum Götzen, und huldigt ihm.
16. Die Hälfte davon verbrennt er mit Feuer,
Ueber der Hälfte isst er Fleisch.
Er brät einen Braten und sättigt sich,
Wärmt sich auch und spricht: ah!
Ich erwarme, ich spüre das Feuer.
17. Und den Rest davon macht er zum Gotte, zu seinem Götzen,
Huldigt ihm, betet ihn an und fleht zu ihm:
Rette mich; denn du bist mein Gott!
18. Sie sehn nicht ein und begreifen nicht;
Verklebt, dass sie nicht sehn, sind ihre Augen,
Vor irgend Verständniss ihre Herzen.
19. Nicht beherzigt er's, keine Einsicht da, und kein Verstand:
Dass er dächte: die Hälfte hab' ich mit Feuer verbrannt,
Hab' auf den Kohlen Brot gebacken,
Briet Fleisch und ass;
Und den Rest davon sollt' ich zum Greuel machen,
Niederfallen vor einem Holzklotz?
20. Er jagt der Asche nach;
Sein bethörtes Herz führt ihn irre,
So dass er nicht seine Seele rettet und nicht spricht:
Halte ich nicht Trug in meiner Hand? —

Wenn Octavius im 32. Capitel fragt: „Templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit?“ — so gemahnt uns dies an denselben Propheten im Buche Jesaja 66, 1: *ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι; καὶ ποῖος τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; πάντα γὰρ ταῦτα ἐποίησεν ἡ χείρ μου, καί ἐστιν ἐμὰ πάντα ταῦτα, λέγει κύριος·* oder an die Worte in König Salomo's Tempelweihrede (1. Buch der Könige 8, 27): *εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς; εἰ ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἀρκέσουσί σοι, πλὴν καὶ ὁ οἶκος οὗτος ὃν ᾠκοδόμησα τῷ ὀνόματί σου;* — Gerade des Ausdrucks wegen scheint mir die letztere Stelle noch näher zu liegen als jene andere aus Act. 17, 24, an die man sonst denken könnte: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ*

ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ.

Cap. 36, 5, wo von der Armuth der Christen die Rede ist, klingt der Satz „aves sine patrimonio vivunt et in diem pascuntur“ höchst wahrscheinlich an Jesu Wort an Matth. 6, 26: *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά.*

An echt Paulinische Gedanken und Wendungen erinnern uns zunächst die Worte Cap. 31, 6: „nec factiosi sumus, si omnes unum bonum sapimus eadem congregati quiete qua singuli“ cf. Röm. 12, 16: *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες* oder Röm. 15, 5: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις,* denselben Gedanken auch Phil. 2, 2: *πληρώσατέ μου τὴν χαράν, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες.* — Sodann erinnert Cap. 32, 4: „immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. in operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus“ — an Röm. 1, 20: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.* — Wenn endlich der Verfasser im 34. Capitel bei der Ausführung des Gedankens, dass uns zum Troste die ganze Natur den Gedanken einer künftigen Auferstehung zum Ausdruck zu bringen sucht, sich des Vergleiches bedient §. 11: „post senium arbusta frondescunt, semina nonnisi corrupta revirescunt: ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno: occultant virorem ariditate mentita“: — so streift er offenbar damit die Paulinischen Aussprüche im 1. Korintherbriefe 15, 36: *ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ·* und 15, 42: *οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ.*

Zahlreicher noch als die Berührungen mit echt paulinischen Gedanken und Vorstellungen sind die Anspielungen auf Stellen nachapostolischer Schriften, welche letztere auch noch aus anderen Gründen von Interesse sein dürften.

Dahin gehört zunächst die Stelle 30, 6: „nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus“ — welche deutlich Bezug nimmt auf das merkwürdige Decret Act. 15, 29, *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.* — Am Schluss des 32. Capitels knüpft Octavius an das Beispiel von der mit unwiderstehlichem Strahl Alles durchdringenden und belebenden Sonne die Steigerung: „quanto magis Deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris! non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus.“ Die Worte erinnern uns unwillkürlich an den Ausspruch, den die Apostelgeschichte (17, 28) den Apostel Paulus auf dem Areopag in Athen thun lässt: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ᾽ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.*

Octavius preist (36, 9) die Güte und Macht Gottes, des Herrn der Welt, der die Seinen liebt, „sed in adversis“ — fährt er fort — „unumquemque explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur.“ Erinnert das nicht an den ersten Petrusbrief 1, 6, dessen Verfasser von den Christen redet als *λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμιότερον χρυσοῦ τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν?* Auch die Wendung, deren sich Octavius im 38. Cap. bedient, nachdem er die christliche Todtenbestattung im Gegensatz zur heidnischen erwähnt: „nec adnectimus arescentem coronam, sed a Deo aeternis floribus vividam sustinemus“ — dürfte auf 1. Petr. 5, 4: *καὶ φανερωθέντες τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον* zurückzuführen sein, eine Stelle, deren bildlicher Ausdruck wohl schon von 1. Cor. 9, 25: *πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται· ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον* abhängig ist.

Die Stelle Cap. 35, 4 ferner: „eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut iniustos, nisi profanus nemo deliberat" — berührt sich mit 2. Thess. 1, 8, wo es von dem zum Gericht wiederkehrenden Christus heisst: *διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον* u. s. w.

An die Pastoralbriefe gemahnt es uns, wenn wir Cap. 32, 2 lesen: „hostias et victimas Deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera conscientia," — als Originalstellen bieten sich dar: 1. Tim. 4, 3, wo von der Forderung der Irrlehrer die Rede ist, *ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς* und 1. Tim. 1, 5: *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου.* Auch die Worte desselben Capitels: „at enim quem colimus Deum, nec ostendimus nec videmus. immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus" — sind wohl als ein Nachklang zu betrachten der bekannten Bezeichnung Gottes (1. Tim. 6, 16): *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.* In den Worten Cap. 38, 1: „omne quod nascitur ut inviolabile Dei munus nullo opere conrumpitur" — müssen wir eine deutliche Wiedergabe des schönen Ausspruchs 1. Tim. 4, 4 sehen: *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.*

Der Bezeichnung des Christen ferner als miles Dei in Cap. 37, 3 und der vorangeschickten Frage §. 2: „quis non miles sub oculis imperatoris audacius periculum provocet?" — mit der Begründung: „nemo enim percipit ante experimentum" — liegt entschieden die Stelle 2. Tim. 2, 3 ff. zu Grunde: *συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης χριστοῦ Ἰησοῦ. οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. ἐὰν καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ.*

Besonders deutlich erscheinen die Beziehungen auf einige Stellen des **zweiten Petrusbriefes.** Wenn Octavius (Cap. 37, 7) von dem scheinbaren Glück der Gottlosen redet und von diesen aussagt: „miseri in hoc altius tolluntur, ut decidant altius. hi enim ut victimae ad supplicium saginantur, ut hostiae ad poenam coronantur“ — so denken wir dabei speciell an 2. Petr. 2, 12: *οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καταφθαρήσονται, κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας.* Das 34. Capitel hebt an: „Ceterum de incendio mundi, aut inprovisum ignem cadere aut [dirui illum, wie Halm, dissilire, wie Jacob Gronow für das corrupte difficile des codex Parisinus vermuthete] non credere vulgaris erroris est.“ Offenbar hat der Verfasser an dieser Stelle 2. Petr. 3, 7 und 10 im Sinne, wo es heisst *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶν πυρί, τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.* Von diesem Tage, dem Tage der Parusie Christi gilt dann ferner: *δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται.* Dass Minucius Felix gerade auf diese Stellen blickte und nicht etwa von den Stoikern, Epikureern und Platon abhängig ist, deren Ansichten über den Feueruntergang der Welt er in den folgenden Paragraphen referirt, zeigen die Worte, mit denen er die Behandlung dieses Gegenstandes abschliesst §. 5: „animadvertis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti sed quod illi de divinis praedictionibus profetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint“ — eine Stelle, die vielleicht wiederum mit 2. Petr. 1, 21 in Beziehung steht: *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.*

Diese Nachweisungen haben, wie mir scheint, auch abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem sie als werthvolles Beweismittel dienen, ein literarisches Interesse. Dass nämlich Minucius Felix in Rom gelebt und dort seinen „Octavius“ geschrieben, ist aus der Schrift selbst (Cap. 2)

bekannt und wird ausserdem von Hieronymus[1]) ausdrücklich bezeugt. Meines Wissens aber hat noch Niemand darauf aufmerksam gemacht, dass eine ganze Reihe jener Beziehungen auf gewisse neutestamentliche Schriften diese Thatsache in eigenthümlicher Weise bestätigt und dieselbe in einem anderen Lichte erscheinen lässt. Es ist gewiss nicht zufällig, dass bei Minucius Felix die Anspielungen auf diejenigen neutestamentlichen Briefe am zahlreichsten sind, welche, nach den Forschungen der kritisch-historischen Schule, wie die Apostelgeschichte höchst wahrscheinlich, wie die Hirtenbriefe und die beiden Petrusbriefe unzweifelhaft aus den Kreisen der römischen Christenheit hervorgegangen sind; auch der Umstand dürfte beachtenswerth sein, dass die zeitlich dem Verfasser am nächsten stehenden Schriften, die Pastoral- und die Petrusbriefe, die frühestens um 150 verfasst wurden, am stärksten und am deutlichsten benutzt sind. Findet Hilgenfeld also (Hist.-krit. Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875. S. 764) die ersten sicheren Spuren der Hirtenbriefe in dem offenbar unechten Briefe des Polykarpos an die Philipper C. 4 (vgl. 1. Tim. 6, 7) und in den gleichfalls erst der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörenden Testamenten der zwölf Patriarchen (Dan. 6 *οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπου*, vgl. 1. Tim. 2, 5), so wird nunmehr, nach meinem Dafürhalten, Minucius Felix als weiterer Zeuge hinzugefügt werden können. Und ebenderselbe wird künftig in erster Linie als ältester Zeuge für den zweiten Petrusbrief betrachtet werden müssen, während sonst erst Clemens von Alexandria dafür galt, das Muratorianum, Irenäos und Tertullianus aber den Brief überhaupt noch gar nicht kennen.

Doch um zu dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung zurückzukehren, was lehren uns denn die im Vorstehenden aus Minucius Felix angeführten Stellen? Offenbar das Eine, dass der Römer es durchaus nicht verschmähte,

---

1) Hieronym. de vir. ill. (rec. Herding. Lips. Teubner, 1879) c. 58: „Minucius Felix insignis causidicus, scripsit dialogum Christiani et ethnici disputantis, qui Octavius inscribitur.“ Cf. Epist. 70, 5.

Anspielungen auf Gedanken und Aussprüche der christlichen Schriften Alten und Neuen Testaments in seine Darstellung zu verweben. Ja gerade die Art und Weise, wie er dies thut, ist in keiner Weise verschieden von derjenigen, welcher sich der Verfasser des Briefes an Diognetos bedient, nur dass die Beziehungen bei letzterem durch den vielfach mit den griechischen Originalbezeichnungen der neutestamentlichen Schriftsteller übereinstimmenden Ausdruck noch deutlicher erkennbar sind. Beispiele hierfür sind schon in hinreichender Anzahl zuvor behandelt worden, die folgenden Darlegungen werden noch weitere Gelegenheit dazu bieten. Das aber dürfte durch diese meine Ausführungen zur Genüge erwiesen sein, dass Overbeck's Behauptung (S. 53), eine solche von stillschweigenden Anspielungen auf das Neue Testament durchwebte Darstellung sei „in der altchristlichen Apologetik nicht bloss ganz gegen die Regel, sondern wäre darin auch ganz widersinnig, wenn doch einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren," durchaus unhaltbar ist, weil sie mit den Thatsachen, d. h. mit der von einander abweichenden Praxis der verschiedenen Apologeten nicht im Einklang steht.

7. Das Verhältniss des Verfassers des Briefes zu besonderen christlichen Lehrgestaltungen.

a. Zum Paulinismus.

Auf die zuvor schon aus anderen Indicien erschlossene Abfassungszeit des Briefes an Diognetos führt endlich auch das Verhältniss desselben zum Paulinismus. Jeder Leser, der den Anfang des 9. Capitels gelesen: *Πάντ' οὖν ἤδη παρ' ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομηκώς, μέχρι μὲν τοῦ πρόσθεν χρόνου εἴασεν ἡμᾶς ὡς ἐβουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀπαγομένους, οὐ πάντως ἐφηδόμενος τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡμῶν, ἀλλ' ἀνεχόμενος, οὐδὲ τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ συνευδοκῶν, ἀλλὰ τὸν νῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν, ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς νῦν ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν καὶ τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ*

θεοῦ τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν: — hat an Paulus und paulinische Gedanken sich erinnert fühlen müssen, ja dieser Anfang sowie die folgende Ausführung trifft sogar im Ausdruck mit jenen vielfach überein. Betreffs der in den angeführten Worten aber verwendeten echt paulinischen Idee der Unfähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit vor Gott erhebt Overbeck (S. 56) den Einwand, sie sei „gerade eine solche, die in der nachapostolischen Litteratur selten und nur schwach anklingt (z. B. noch in der Apostelgeschichte) und sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts vollständig verliert, namentlich aber in der altchristlichen Apologetik nie laut wird." Legen wir auf dieses testimonium ex silentio zunächst kein besonderes Gewicht, da dasselbe, wie ich hoffe, durch den weiteren Nachweis der specielleren Ursprungsverhältnisse des Briefes entkräftet werden dürfte, sondern verfolgen wir Overbeck's Begründung. „Diese Idee hängt nämlich" — so fährt er fort — „bei Paulus unzertrennlich mit seiner Kritik des alttestamentlichen Gesetzes zusammen, welcher aber ein Problem zu Grunde liegt, das dem Heidenchristenthum des zweiten Jahrhunderts vollkommen unverständlich gewesen ist: die Befreiung vom mosaischen Gesetze durch das Evangelium. Für dieses Problem fehlte dem Heidenchristenthum von Anfang an die natürliche Voraussetzung des Gebundenseins an das Gesetz; es hat sich ihm daher von Natur ganz anders gelöst als dem Paulus, und dessen eigenste Ideen sind darüber zunächst zu Boden gefallen." Diese Gedanken, in der nothwendigen Beschränkung, nämlich allein in Bezug auf Paulus verstanden, sind unzweifelhaft richtig und unanfechtbar. Wenn aber Lipsius (a. a. O.) jenen gegen den Brief an Diognetos gekehrten Worten Overbeck's zustimmt, so giebt er damit Beweismomente aus der Hand, deren Nichtbeachtung hier offenbar den auch in diesem Punkte, wie ich meine, mit Unrecht angegriffenen Brief ganz unnöthig zu isoliren geeignet ist. Nicht beachtet ist nämlich die Entwickelung und Fassung des angeführten echt paulinischen Gedankens im späteren Paulinismus. Diese nothwendige Beziehung verkennt Overbeck, wenn er von dem Satze, Gott

habe die Menschheit in vorchristlicher Zeit ihren Trieben überlassen, behauptet (S. 57), dass er „in der Schärfe, die er in der Argumentation unseres Briefes hat, vom Standpunkte des Paulus vollkommen unwahr und unmöglich ist.“ Dies Urtheil ist sicherlich etwas zu schroff, denn auch Paulus sagt von dem Verhältniss Gottes zu den Heiden seiner Zeit sowohl als der vorchristlichen Aehnliches aus Röm. 1, 18ff.; die sittliche Verworfenheit des Heidenthums ist ihm von Gott zugelassen als Strafe 1, 24: *διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν* u. s. w. und ebenso 26: *διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας*; ja 1, 28 sagt er: *καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.* Erst der Paulinismus im letzten Stadium seiner Entwickelung, als welches Pfleiderer (Paulinismus, S. 29) die Apostelgeschichte betrachtet, spricht jenen Gedanken ebenso nackt und unbedingt wie unser Brief aus, indem er 14, 16 Paulus von Gott sagen lässt: *ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν.* Schon hiermit sind wir in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gewiesen, von einer „Isolirtheit unseres Briefes im zweiten Jahrhundert“ kann somit nicht wohl geredet werden. Mit Schriften derselben Zeit ergeben sich aber noch weitere Berührungen. Von der zwiefachen Zeit, der vor dem Erscheinen Jesu Christi (*ὁ τότε τῆς ἀδικίας καιρός* oder *ὁ πρόσθεν χρόνος*) und der nach seinem Erscheinen (*ὁ νῦν τῆς δικαιοσύνης καιρός*), redet in ganz ähnlicher Weise auch der Brief an die Epheser 2, 1—9 und der Titusbrief 3, 3—7, ja die directe Benutzung der in der letzteren Stelle enthaltenen Worte *ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς .... δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις* dürfte schon in dem Anfangspassus des 9. Capitels *μέχρι μὲν οὖν τοῦ πρόσθεν χρόνου εἴασεν ἡμᾶς ὡς ἐβουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀπαγομένους* zu erkennen sein, während die darauf folgende Enthüllung der in der durch Christum gewirkten Gerechtigkeit sich offenbarenden göttlichen Absicht *ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ... τὸ καθ᾽ ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνα-*

τον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν an das johanneische Wort erinnert 3, 3: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* oder 3, 5: *οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

Doch was die Frage nach der in unserem Briefe betonten Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit betrifft, so halte ich Overbeck's Vorwurf, jene erscheine im 9. Capitel unseres Briefes von ihrer historischen Grundlage gelöst, für unzutreffend. Denn wenn der Verfasser im Anfange des Capitels sagt: *οὐ πάντως ἐφηδόμενος τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡμῶν, ἀλλ' ἀνεχόμενος, οὐδὲ τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ συνευδοκῶν, ἀλλὰ τὸν νῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν, ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς νῦν ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν* — und nach schriftgemässer Darlegung der von Christus für uns gewirkten Gerechtigkeit (deren im Einzelnen genau nachweisbare Beziehungen auf paulinische und nachpaulinische Schriftstellen Otto mit bekannter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit gesammelt und verzeichnet hat) bewundernd ausruft §. 3: *Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη;* 4. *ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;* —: so redet er doch thatsächlich von *ἴδια ἔργα*, die in der vorchristlichen Zeit nicht im Stande gewesen seien, die Menschen gerecht zu machen, würdig des Lebens und fähig zum Eintritt *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ,* und zwar im Gegensatz zur Gerechtigkeit des Glaubens an den erschienenen Gottessohn. Woran anders soll bei den *ἴδια ἔργα* gedacht werden als an Gesetzeswerke und die mittelst ihrer erstrebte Gerechtigkeit vor Gott, da ja auch der Begriff der Gesetzwidrigkeit in jenem Zustande (*τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς*) in der eben angeführten Stelle deutlich hervorgehoben wird? Des Apostels Paulus bekannte Begründung an dieser Stelle in extenso zu fordern, scheint mir zu viel verlangt. Lipsius [1]) hat mit Recht darauf

1) Vgl. Vorbemerkungen zu den paulinischen Briefen in der Protestanten-Bibel Neuen Testamentes S. 474.

aufmerksam gemacht, dass das Lebenswerk des Paulus, die Loslösung des Christenthums als einer neuen Religion von dem mosaischen Gesetze und der jüdischen Volksgemeinde, dauernden Bestand behauptet hat „unabhängig von seiner eigenthümlichen Theologie, die schon von den Zeitgenossen nur wenige in ihrem vollen Umfange sich angeeignet und in der Folgezeit noch wenigere auch nur verstanden haben". Das gilt im Besonderen von seiner Rechtfertigungslehre, welche, dem Siegeslaufe des heidenchristlichen Evangeliums entsprechend, in der Folge mehr und mehr von *der historischen* Grundlage, wie sie ihr Paulus gegeben, *sich loslöste*. Die Mittelglieder aber, welche zu der in unserem Briefe vorliegenden, für Overbeck so befremdlichen Gestaltung geführt haben, sind, wie mir wenigstens scheint, noch klar erkennbar. So zunächst im Briefe an die Epheser. Das 2. Capitel redet von dem an Barmherzigkeit reichen Gotte (V. 4), der den Menschen, welche „die Neigungen des Fleisches und der Gedanken vollbrachten" (V. 3), „in den herangekommenen Zeiten den überschwenglichen Reichthum seiner Gnade" bewies durch Güte in Christus Jesus: ohne des Gesetzes auch nur mit einer Silbe zu gedenken. Denn der Verfasser fährt im unmittelbaren Anschluss an *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ* (V. 7) fort (V. 8 und 9): *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται.* Ebenso heisst es im Clemensbriefe (Cap. 32): „Also werden auch wir, die nach seinem Willen in Christo Jesu berufen sind, nicht durch uns selbst gerechtfertigt, auch nicht durch unsere Weisheit, Einsicht oder Frömmigkeit, oder die Werke, die wir in Herzensheiligkeit vollbracht haben, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott von jeher Alle gerechtfertigt hat." Noch viel wichtiger erscheint als vermittelndes Glied, auch wegen der im Briefe an Diognetos sich findenden Uebereinstimmung im Ausdruck der Anfang des 3. Capitels des Titusbriefes, dessen Benutzung schon zuvor nachgewiesen, besonders in V. 4 und 5: *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος*

ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς. Offenbar klingt diese Stelle wieder in den den Vorgang (bes. τὸ αὐτοῦ ἔλεος) weiter ausmalenden Worten unseres Briefes 9, 2: ἐπεὶ δὲ πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία .... ἦλθε δὲ ὁ καιρός, ὃν θεὸς προέθετο λοιπὸν φανερῶσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν (ὢ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ θεοῦ), οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς οὐδὲ ἀπώσατο οὐδὲ ἐμνησικάκησεν, ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν. Man „erkläre es", — wirft Overbeck zum Schluss seiner Kritik des Briefes (S. 58) ein — „auf welchem Wege ein heidenchristlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, den wir, wie wir schon wissen, in die Gnosis nicht einreihen können, gerade zu dieser paulinischen Idee in solcher Loslösung von ihrem Zusammenhange mit der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes kommen konnte, — bevor man dies gethan, darf man nicht daran denken, unseren Brief in's zweite Jahrhundert zu setzen." Nun, ich denke im Vorhergehenden die Wege nachgewiesen zu haben, auf denen der Verfasser zu der von ihm dargelegten Rechtfertigungslehre gekommen ist, und durch Innehalten dieses genetischen Verfahrens den doch immer ziemlich bedeutenden Sprung vermieden zu haben, den Overbeck und Lipsius thun, wenn jener (S. 67), zur Erklärung des merkwürdigen Geschickes, welches einzelne, dem Paulus besonders eigenthümliche Lehren, wie die von der Unfähigkeit des Menschen, durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit zu erlangen, gehabt, auf Irenäos verweist, dieser (a. a. O.) es in Bezug auf Overbeck's Ausführungen als richtig anerkennt, „dass dem nachpaulinischen Heidenchristenthum diese Idee abhanden gekommen ist". Gerade diese Verweisung auf Irenäos erscheint bei Lipsius hinfällig, wenn er von jener paulinischen Idee sagt: „Aber zu Ende des zweiten Jahrhunderts taucht sie ja wirklich bei den katholischen Kirchenlehrern, wie die Lehren des Irenäos von Sündenfall und Erlösung zeigen, wieder auf, freilich nicht im Zusammenhange mit der Lehre vom Gesetze, auch in Verbindung mit der Lehre von der Gefangenschaft der adamitischen Menschheit unter der Herrschaft des Teufels."

Glaube ich somit bis hierher Overbeck's Beweisführung entkräftet und die seiner Ansicht entgegenstehende der neueren, mehrfach genannten Forscher nach allen Seiten gestützt und tiefer und überzeugender begründet zu haben, so giebt mir die in den zuletzt angeführten Worten Overbeck's enthaltene Rückbeziehung auf eine frühere Stelle seiner Abhandlung, wonach der Verfasser des Briefes an Diognetos in die Gnosis nicht eingereiht werden könne, schliesslich Veranlassung, auf diese selbst zurückzugreifen und das Verhältniss des Verfassers zum Gnosticismus einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

b. Das Verhältniss des Verfassers zum Gnosticismus.

Gehen wir von einem ganz allgemein gehaltenen Bedenken Overbeck's aus. „Ohne jeden Vorbehalt" — sagt er S. 34 — „wendet sich der Heide an den Christen, um sich ganz im Allgemeinen über das Christenthum zu unterrichten und ebenso frei von jedem Vorbehalt lautet die Antwort des Christen. Er redet im Namen der ganzen Gemeinschaft, ohne im geringsten das Bewusstsein zu verrathen, in irgend einer der hier in Betracht kommenden Lehren von ihr abzuweichen und eine Antwort zu geben, welche nicht Alle anerkennen könnten. Jeder sieht ein, wie unwahrscheinlich damit die Meinung wird, dass der Verfasser ein Gnostiker des zweiten Jahrhunderts wäre." Ich halte dieses Bedenken für nicht stichhaltig, weil es auf einer Unterscheidung der Bestandtheile innerhalb der christlichen Gemeinschaft beruht, die der betreffenden Zeit selbst fremd ist. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bezeugt uns Justinus (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 11) in einer Stelle, welche von jener Lehre Marcions handelt, dass der Schöpfer dieses Alls nicht der Vater Christi sei, sondern dass ein anderer, viel grösserer dasselbe erschaffen habe, ausdrücklich von ihm und seinen Schülern: *καὶ πάντες οἱ ἀπὸ τούτου ὡρμημένοι, ὡς ἔφαμεν, Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οὐ κοινῶν ὄντων δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστι.* Dasselbe bestätigt uns der genau unterrichtete Gegner der Christen, Celsus, dessen

Kenntniss des Christenthums zum Theil aus gnostischen Quellen stammt (bei Orig. c. Cels. III, 10. 12): *ἀρχόμενοι μὲν ὀλίγοι τε ἦσαν καὶ ἓν ἐφρόνουν· εἰς πλῆθος δὲ σπαρέντες αὖθις τέμνονται καὶ σχίζονται καὶ στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι· τούτου γὰρ ἀρχῆθεν ἔχρῃζον. καὶ ὑπὸ πλήθους πάλιν διιστάμενοι, σφᾶς αὐτοὺς ἐλέγχουσιν· ἑνός, ὡς εἰπεῖν, ἔτι κοινωνοῦντες, εἴγε κοινωνοῦσιν ἔτι τοῦ ὀνόματος. καὶ τοῦτο μόνον ἐγκαταλιπεῖν ὅμως αἰσχύνονται· τὰ λοιπὰ δὲ ἄλλοις ἀλλαχῇ τετάχαται.*

Overbeck erkennt selbst an (S. 32), dass in der That nur in gnostischen Kreisen des 2. Jahrhunderts der Satz, Gott habe sich der Menschheit zuerst in Christo offenbart, in der Schärfe, wie ihn unser Brief zeige, vorkomme und im Zusammenhange damit Ansichten über die alttestamentliche Religion, mit welchen sich die Schroffheit der im Briefe sich findenden wirklich vergleichen lasse; besonders nahe liege der Gedanke an den Marcionitismus und, wenn man auf einen einzelnen Namen aus wäre, an den Marcioniten Apelles. Die Andeutung dieser Zusammenhänge ist entschieden richtig, nur weist sie Overbeck, wie sich gleich zeigen wird, zu schroff von der Hand.

Wir fragen zunächst: Was lehrte Apelles über die eben genannten Punkte? Origenes erwähnt darüber (Contra Cels. V, 54) Folgendes: *ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ καὶ μῦθον ἡγούμενος … τὰ Ἰουδαίων γράμματα, φησὶν ὅτι μόνος οὗτος* (d. h. Jesus) *ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.* Weiteren Aufschluss aber giebt uns vor Allem der älteste und zuverlässigste Berichterstatter über Apelles, Rhodon, ein Schüler des Tatianus, der zu Rom mit dem greisen — nach Harnack's höchst wahrscheinlicher Ansicht[1]) um das Jahr 180 gestorbenen — Apelles in den letzten Jahren des Kaisers M. Aurelius ein von Eusebios (Hist. eccl. V, 13) uns zum grössten Theil aufbehaltenes Gespräch hatte. *Ὁ γὰρ γέρων Ἀπελλῆς* — sagt Rhodon — *συμμίξας ἡμῖν πολλὰ μὲν κακῶς λέγων ἠλέγχθη, ὅθεν καὶ ἔφασκε, μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν*

1) A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lipsiae 1874, p. 17. Anm.

λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν. σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται. τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ...... τοῦτο δὲ πιστεύειν. Die in diesen Stellen von Apelles ausgesprochenen Ansichten würden in den Gedankengang unseres Briefes von Capitel 7 an sich trefflich fügen. Ein Widerspruch würde sich auch nicht ergeben durch die zuvor nachgewiesene Benutzung einiger alttestamentlicher Stellen von Seiten des Verfassers des Briefes, zumal da, worauf Hilgenfeld[1]) mit Recht aufmerksam gemacht hat, Origenes in den Συλλογισμοῖς des Apelles, der ebenso wie Marcion die allegorische Exegese verschmähte (vgl. Harnack a. a. O. S. 74), sowohl die Verwerfung der mosaischen Schriften als auch eine gewisse Anerkennung von Gesetz und Propheten zusammen gefunden hat. Trotz dieser Uebereinstimmung und der schon in anderem Zusammenhange besprochenen Schroffheit gegen das Judenthum, die unser Brief in auffallender Weise mit Marcion und Apelles theilt, hat man „wichtige charakteristische Merkmale des Gnosticismus im Briefe vermisst". „Es wäre," — wendet Overbeck (S. 33) ein und Hilgenfeld stimmt ihm zu — „sollte der Verfasser zu einer gnostischen Richtung gehören, kaum zu erklären, wie er in Bezug auf die Identität des weltschöpferischen und des im Christenthum offenbaren Gottes nicht die Principienfrage einfach, etwa nach Art jenes Apelles, ablehnt, sondern vollkommen katholisch denkt (c. 8)." —

Beiläufig gesagt, halte ich die Hineinziehung der Bezeichnung „katholisch", „Katholiker" u. s. w. in diesen Zusammenhang nicht für correct. Zwar kennt Celsus im Jahre 178 schon (Orig. c. Cels. V, 59) die grosse Kirche der Christen im Gegensatz zu den gnostischen Sektenconventikeln; aber der Ausdruck „katholische Kirche" ist, wie Keim (Aus dem Urchristenthum, S. 115) bewiesen, mit Sicherheit erst aus der Zeit des Commodus (180—192) nach-

1) Hilgenfeld, Der Gnostiker Apelles, Ztschr. f. wiss. Theol. XVIII, S. 55 und 56.

weisbar, einmal in den Ignatiusbriefen,[1] „welche das Ende der Marc Aurel'schen Verfolgung d. h. das Jahr 180 voraussetzen und von Irenäus selbst schon gelegentlich benutzt sind (V, 28, 4)" und in der gleich nach dem Tode des Commodus im Jahre 193 abgefassten Schrift eines Anonymus gegen die Montanisten. —

Nun, jene Uebereinstimmung, die sich aus einem oberflächlichen Vergleich des von Rhodon über Apelles' Gotteslehre Berichteten mit unserem Briefe ergiebt, ist nur eine scheinbare, sie verschwindet sofort, sobald die besonderen Ausführungen, die Apelles gleichwohl seiner Gotteslehre gegeben, und die in den gründlichen bereits angeführten Arbeiten Harnack's und Hilgenfeld's über Apelles aus den Quellen dargestellt sind, mit den Aeusserungen unseres Briefes verglichen werden. Die Differenzen sind so klar und augenfällig, dass es mir völlig überflüssig erscheint, näher darauf einzugehen. Um die Parallele zwischen unserem Briefe und Apelles scharf zu ziehen, fehlt es uns hauptsächlich an sicherer Kenntniss über mehrere Thatsachen aus dem Leben und der Lehre des letzteren. So z. B. sind wir über den Umfang des von Apelles anerkannten Schriftkanons nicht genau unterrichtet. Wir erfahren darüber von alten Zeugen,[2]) dass er wie sein Lehrer Marcion das Evangelium und den Apostel gelten liess, d. h. das von diesem nach seinen Principien zugestutzte Lucas-Evangelium und jene Auswahl von 10 Paulus-Briefen: Galater, 1. 2. Korinther, Römer (ohne C. 15. 16), 1. 2. Thessalonicher, Brief an die Epheser als Brief an die Laodicenser (vgl. Kol. 4, 16), Kolosser, Philipper, Philemon. Wenn aber Hippolytos *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων* VII, 38 von Apelles berichtet: *τῶν δὲ εὐαγγελίων τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται*, so ist nicht bloss möglich, dass er das Johannes-Evangelium, sondern auch andere als die genannten, mit des Paulus Namen umlaufende Briefe zu seinen Zwecken benutzte. Ersteres erscheint direct bestätigt

---

1) Vgl. Ad. Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

2) Vgl. **Harnack**, a. a. O. S. 74, Anm. 2 und **Hilgenfeld**, a. a. O. S. 73.

durch die an dem genannten Orte sich findenden, auf des Apelles Lehre bezüglichen Worte: *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθέντα φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς πείθοντα, ὅτι αὐτὸς εἴη, καὶ οὐ φάντασμα, ἀλλὰ ἔνσαρκος ἦν,* womit deutlich auf Joh. 20, 25 und 27 hingewiesen ist. Und dass Apelles das so stark antijudaistische Johannes-Evangelium, das sein Meister Marcion, wenn er es bei seinem Auftreten gekannt, so leicht für seine Gnosis zurechtmachen konnte, sich hätte entgehen lassen sollen, ist durchaus unwahrscheinlich. Unser Brief, der, wie wir wiederholt gesehen, genaue Kenntniss des vierten Evangeliums und der paulinischen Briefe mit Einschluss der sogenannten Pastoralbriefe verräth, würde zu diesen höchst wahrscheinlichen Schlussfolgerungen vortrefflich stimmen.

Oder nehmen wir noch einen anderen Fall, der uns die Unzuverlässigkeit der Ueberlieferung bestätigt. Rhodon (bei Euseb. Hist. eccl. V, 13, 2) berichtet von Apelles, er stehe seines Wandels und ehrwürdigen Alters wegen in hohem Ansehn, Tertullianus dagegen sagt von ihm (de praescr. haeret. 30): „lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit." Marcion andererseits wird von Tertullianus als sanctissimus magister gerühmt, während Epiphanios, Pseudotertullianus und Esnik die schwersten sittlichen Vorwürfe gegen ihn erheben. Woher dies Schwanken? Harnack macht (a. a. O. S. 14, Anm. 6) mit gutem Grund auf die, wie mir scheint, bei weitem nicht sorgfältig genug beobachtete Thatsache aufmerksam, dass die orthodoxen Kirchenlehrer sehr oft absichtlich nicht bloss die Lehren und Meinungen der Häretiker verdreht und entstellt, sondern ihnen auch die sinnlosesten und abgeschmacktesten Dinge zugeschrieben, ja Charakter und Wandel derselben in der schlimmsten Weise zu verdächtigen sich nicht gescheut haben. Demnach erklärt Harnack nach dem Vorgange Neander's (Gnostische Systeme, S. 280) und Anderer die Entstehung des von den genannten Schriftstellern gegen Marcion erhobenen Vorwurfs, er habe eine Jungfrau entehrt, aus der von Zeitgenossen zur Charakteristik seines Wirkens gebrauchten Aus-

drucksweise, Marcion habe die Kirche, eine damals noch unberührte Jungfrau, geschändet. Hier wird also Tertullianus gerettet; denselben jedoch in seinem Berichte über Apelles in Schutz zu nehmen wagt Harnack gegenüber Rhodon's unanfechtbarer Autorität natürlich nicht. Er verwirft mit Fug und Recht die scheinbar nächstliegende Erklärung, des Apelles auch von Eusebios erwähnter Umgang mit der begeisterten Jungfrau Philumene, auf deren Offenbarungen hin er (nach Tert. de praescr. haeret. 30) seine Φανερώσεις schrieb, habe zu der von Tertullianus berichteten Verleumdung Anlass gegeben: „namque" — so begründet Harnack diese Zurückweisung weiter a. a. O. S. 15 — „Tertullianus virginem illam, quam Apelles stuprasse dicitur, dilucide discernit a Philumene, in quam non minores calumnias congerit quam in ipsum Apellem (de praescr. haer. 30, ubi eam „immane prostibulum" dicit)." Warum aber sollen wir hier bei Apelles auf jede Erklärung verzichten? Möller[1]) hat auf jene von Harnack offen gelassene Frage die nach meinem Dafürhalten vollkommen befriedigende Antwort gegeben: wahrscheinlich seien die von Tertullianus ausgesprochenen Verdächtigungen des Apelles auf den Umstand zurückzuführen, dass er im Gegensatz zu seinem Lehrer Marcion die Ehe und das eheliche Leben der Christen gestattete. „Sed erravit Moellerus," entgegnet Harnack, wie mir scheint, unvorsichtig: „Apellem quoque nuptias vetuisse, Tertullianus de praescr. haer. 33 narrat." Warum sollen wir an dieser Stelle plötzlich dem Tertullianus unbedingt Glauben schenken, da wir ihn eben erst auf einem so schweren Irrthum ertappt haben, und die Thatsache, dass den Kirchenlehrern bei der Darstellung der Lehre und des Wandels von Häretikern oft und zwar nicht bloss zufällig die wunderlichsten Dinge passirten, von Harnack selbst unumwunden eingeräumt wird? Steht es aber so, wie Möller in durchaus wahrscheinlicher Weise vermuthet, so dürfte auch die Stelle des Briefes an Diognetos 5, 6: γαμοῦσιν

1) Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche. Halle 1860. S. 407.

ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν dadurch in eine neue Beleuchtung gerückt sein.

Doch es würde zu weit führen, noch andere Parallelen der Art, wie wir sie bisher gezogen, aufzusuchen und zu verfolgen. Kann es doch bei der unzureichenden Kunde, die uns von den geistigen Strömungen und Entwickelungen innerhalb der Christenheit des zweiten Jahrhunderts geblieben, kaum die Absicht sein, an einem der aus dem allgemeinen Dunkel jener Zeiten hervortauchenden Namen bedeutenderer Männer festzuhalten und etwa, wozu ja die Versuchung so nahe liegt, Apelles als den wahrscheinlichen Verfasser des Briefes an Diognetos in Anspruch zu nehmen. Denn mit dem wissenschaftlichen Beweise dieser Vermuthung würde es, wie wir soeben gesehen, an mindestens einem wichtigen Punkte misslich stehen, man müsste denn Hilgenfeld's Versuch, Harnack in seiner gründlichen und überaus scharfsinnigen Schrift „De Apellis gnosi monarchica" mit ihrem Nachweise der genetischen Entstehung und Fortentwickelung der Lehren des Apelles zu widerlegen, für verfehlt erachten und mit Harnack daran festhalten, dass Apelles, wie Rhodon bei Eusebios ihn schildert, am Ende seines Lebens an der Möglichkeit durch Speculation die höchsten Probleme der Religion zu lösen verzweifelnd, aus dem Schiffbruche seiner Gnosis den Glauben an die Einheit Gottes und das durch Glauben an den Gekreuzigten zu erwerbende Heil gerettet habe. Von dem am Ende seines Lebens — Apelles starb, wie ich zuvor schon erwähnte, höchst wahrscheinlich im Anfange der Regierung des Commodus (180—192), vgl. Harnack a. a. O. S. 16 und 17 — so gestimmten Apelles könnte dann der Brief an Diognetos sehr wohl geschrieben sein, wenigstens dürfte es schwer halten das Gegentheil zu beweisen. Doch wie man sich auch immer zu dieser Vermuthung stellen möge, das Eine muss gegen Overbeck behauptet werden, dass wir in dem Briefe thatsächlich auf gnostischem Boden stehen.

Wenn Lipsius aus der Thatsache, „dass der Brief die gnostische Trennung des Demiurgen vom Christengotte nicht nur nicht anerkennt, sondern nachdrücklich bekämpft (c. 7. 8),"

den Schluss zieht, „dass sein Verfasser kein Gnostiker im herkömmlichen Sinne war," so hat er damit unzweifelhaft Recht, am evidentesten natürlich, wenn Apelles wirklich der Verfasser ist, von welchem Lipsius[1]) ja sagt: „Hier ist der Punkt, wo der eigentliche Gnosticismus sich aufhebt und in das katholische Bewusstsein übergeht," Apelles, der von der *γνῶσις* sich abwandte, um in der *πίστις* Befriedigung zu finden, von der es in unserem Briefe Cap. 8, 6 heisst: *ῇ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται.* Overbeck verwirft die Möglichkeit, den Verfasser als Gnostiker zu denken, schlechthin, obwohl er (S. 33) ganz richtig darauf aufmerksam macht, dass man „gewöhnlich von zu scharfen Vorstellungen vom Gnosticismus ausgegangen ist und die mancherlei Uebergangsgestaltungen, welche er in seinen Anfängen und Ausgängen zeigt, nicht genug beachtet hat." Solch eine in Sprache und Anschauungsweise gnostisch gefärbte Uebergangsbildung repräsentirt aber unzweifelhaft eben der Brief an Diognetos und, mit ihm in vielen Stücken engverwandt, das Johannes-Evangelium.

Gnostische Nachklänge verrathen sich in den Worten, die der Verfasser von Gott, der Christus sandte, im 7. Capitel gebraucht §. 2: *οὐ καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν ἄνθρωπος, ὑπηρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα ἤ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἤ τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις* — wie ja ähnlich schon im Kolosserbriefe 1, 16 die gnostischen *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* sich finden und nach diesem Vorgange sodann das Johannes-Evangelium das auch im Ausdruck 1, 16 berührte *πλήρωμα* der Gnostiker, die zahlreichen Aeonen derselben, unter denen in ganz analogen Verbindungen wie im Evangelium *λόγος, ζωή, φῶς, χάρις, ἀλήθεια* eine Rolle spielen, in dem Einen *λόγος* als der einzigen Vermittelung Gottes und des *κόσμος* zusammenfasst.

Gnostisch gefärbt, speciell an die Unveränderlichkeit und Affectlosigkeit des guten Gottes der Gnostiker, beson-

1) Lipsius, Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipzig 1860, S. 171.

ders der Marcioniten, gemahnend, erscheinen ferner die Worte Cap. 8, 8: *ἀλλ' οὗτος* (d. i. Gott) *ἦν μὲν ἀεὶ τοιοῦτος, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται· χρηστὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀόργητος καὶ ἀληθής, καὶ μόνος ἀγαθός ἐστιν·* mit welcher letzteren Stelle vielleicht Joh. 17, 3 verglichen werden kann: *γινώσκειν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.*

Gnostisch endlich ist die Lehre von dem Zurückhalten des vor Christi Erscheinen geheimen Rathschlusses Gottes (Cap. 8, 10: *κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν*), der dann durch Christum erst der Welt geoffenbart wurde (Cap. 8, 11: *ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα*): *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων* — fragt der Verfasser im Anfang des 8. Capitels — *ἠπίστατο τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν;* . . . und in demselben Zusammenhange 8, 5: *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν* —: dies Alles Anschauungen und Ausdrücke, die sich auf das engste berühren mit dem Johanneischen (1, 18) *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Jene neue Gotteserkenntniss, die der Gnosticismus erst durch Christus gebracht sein liess, ist eben einer jener Lehrpunkte, in welchem der Brief an Diognetos mit dem Johannes-Evangelium vollkommen übereinstimmt. Auch dort ist der in Christo fleischgewordene *λόγος* der Gesandte Gottes an den *κόσμος* schlechthin (3, 34; 5, 36. 38; 6, 29; 7, 29; 8, 42; 9, 7; 10, 36; 11, 42; 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25; 20, 21), der einzige Mittler zwischen Gott und Welt (14, 6), neben welchem nur noch Johannes der Täufer als von Gott gesandt bezeichnet werden kann (1, 6; 3, 28); er erst enthüllt das verborgenste Wesen der Gottheit, indem er den Namen des wahren Gottes offenbart (17, 6. 26).

C. Rückkehr zu der Frage nach den äusseren Zeugnissen (A).

1. Die Person des Diognetos.

Nachdem somit alle aus dem Inhalte des Briefes entnommenen Indicien die zunächst von der Ueberlieferung bezeichnete Zeit, das Justinische Zeitalter im Allgemeinen, im Besonderen den Ausgang der siebziger Jahre des 2. Jahr-

hunderts als Abfassungszeit der Schrift bestätigt haben, erübrigt es noch, ein im Briefe selbst enthaltenes äusseres testimonium kurz zu erwähnen. Es ist der Name desjenigen Mannes, an welchen das Schreiben gerichtet ist. Von den zahlreichen Trägern dieses Namens kann, worüber jetzt fast allgemeine Uebereinstimmung unter den Forschern herrscht, nur derjenige Diognetos in Betracht kommen, welcher als stoischer Philosoph und Lehrer des Kaisers M. Aurelius bekannt und, wie schon Casaubonus und Salmasius meinten, wahrscheinlich derselbe ist mit jenem Diognetos, der nach des Julius Capitolinus Bericht (Vita M. Aur. Antonini c. 4) den jugendlichen M. Aurelius im Malen unterrichtete. Der Kaiser rühmt in seiner Schrift *Εἰς ἑαυτόν* I, 6 von ihm: *Παρὰ Διογνήτου* (*διδασκάλου*) *τὸ ἀκενόσπουδον, καὶ τὸ ἀπιστητικὸν τοῖς ὑπὸ τῶν τερατευομένων καὶ γοήτων περὶ ἐπῳδῶν καὶ περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς καὶ τῶν τοιούτων λεγομένοις, καὶ τὸ μὴ ὀρτυγοτροφεῖν μηδὲ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐπτοῆσθαι, καὶ τὸ ἀνέχεσθαι παρρησίας, καὶ τὸ οἰκειωθῆναι φιλοσοφίᾳ, καὶ τὸ ἀκοῦσαι πρῶτον μὲν Βακχίου εἶτα Τανδάσιδος καὶ Μαρκιανοῦ, καὶ τὸ γράψαι διαλόγους ἐν παιδί, καὶ τὸ σκίμποδος καὶ δορᾶς ἐπιθυμῆσαι καὶ ὅσα τοιαῦτα τῆς ἑλληνικῆς ἀγωγῆς ἐχόμενα.* Dass dieser Lehrer des Kaisers Overbeck „eine ganz wahrscheinliche Erklärung der Adresse unseres Briefes an die Hand" gegeben hat, darüber dürfen wir uns nach dem Bisherigen nicht mehr wundern. „Auch wenn dem Verfasser," sagt Overbeck S. 73, „eine Apologie des Justin selbst nie in die Hände gekommen war, so konnte ihm doch schon aus der Kirchengeschichte des Eusebius bekannt sein, dass es Justin mit dem Kaiser Marc Aurel zu thun gehabt hatte, und ihm daher, wenn er sich auch für den Veranlasser des von ihm dem Justin untergelegten Sendschreibens nach einem Namen umsah, der eines Lehrers jenes weisen Kaisers nahe legen." Otto (Proleg. zu s. Ausgabe Cap. V, p. 48—56) weiss es sehr wahrscheinlich zu machen, dass er der rechte ist und alle im Vorhergehenden berührten zeitgeschichtlichen Momente stimmen auf's vortrefflichste damit überein. Von den Vermuthungen über den Grund, wodurch Diognetos zu

seiner Anfrage bei dem Verfasser des Briefes veranlasst worden sei, ist — darin stimme ich Hollenberg (a. a. O. S. 91) vollkommen bei, — nicht erforderlich ein Näheres zu sagen.

2. Das Verhältniss des Tertullianus zum Briefe an Diognetos.

Zum Schluss komme ich auf die im Eingange dieser Untersuchung berührte Frage zurück, ob wir denn — wie Overbeck behauptet — von der Tradition wirklich völlig im Stiche gelassen sind. So, wie die Sache jetzt liegt, müssen wir diese Frage verneinen. Es ist entschieden Lipsius' Verdienst, auf eine Reihe von Stellen aus Tertullianus aufmerksam gemacht zu haben, in welchen Worte und Wendungen aus dem Briefe an Diognetos wiederklingen. Overbeck gesteht zu (S. 84), dass dies der einzige Weg sei, seine Abhandlung zu widerlegen, erklärt aber (S. 85) kein einziges der angeführten Beispiele für schlagend. Auf diese selbst geht er nicht ein, sondern wendet sich gegen Lipsius' aus den von ihm angeführten Beispielen geschöpften Zweifel, „dass das Original nicht bei dem Plagiator Tertullian, sondern nur im Briefe an Diognet gefunden werden kann,“ findet eine solche Bezeichnung des Tertullianus „durch alles, was wir von seinen literarischen Entlehnungen wissen, durchaus nicht gerechtfertigt“ und sucht sich der Ueberzeugungskraft des von Lipsius geführten Beweises durch die gerade bei Tertullianus mir wenigstens durchaus unwahrscheinliche Annahme zn entziehen, „dass er bei einem plagiatorischen Unternehmen einmal der leidende Theil gewesen sein könnte,“ zu welchem Zwecke er, da die Benutzung lateinischer Litteratur durch den Verfasser des Briefes an Diognetos Bedenken erwecken könnte, eine „seit dem 4. Jahrhundert, vielleicht aber auch schon früher,“ existirende „griechische Uebersetzung mindestens des Apologeticus des Tertullian“ aus dem fast völligen Dunkel der literarischen Ueberlieferung heraufcitirt. Mit diesem dunklen Factor zunächst werden wir so lange zu rechnen uns nicht entschliessen können, als Dinge, die für die wissenschaftliche Erkenntniss völlig hell und durchsichtig sind, wie das compilatorische oder plagiatorische Ver-

fahren des Tertullianus, uns direct auf den von Lipsius betretenen Weg zurückweisen. Nachdem Ebert[1]) überzeugend nachgewiesen, dass und in welcher Art und Weise Tertullianus in seinem Apologeticum den Octavius des Minucius Felix benutzt, ferner wichtige Stellen aus Justinus und Irenäos entlehnt, und damit den Nimbus der „Originalität,“ dessen sich der geistreiche Afrikaner bisher zu erfreuen hatte, zerstört hat; nachdem Bonwetsch[2]) ausserdem darauf auf-

---

1) A. Ebert, Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix. Leipzig, S. Hirzel 1868. In directem Widerspruch mit Ebert's Ansicht steht E. Klussmann, der seinen Zweifel an der Richtigkeit des von jenem gelieferten Nachweises der Benutzung des Minucius Felix durch Tertullianus bei Gelegenheit einer Recension von Hauschild's „Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian“ in der Jenaer Lit.-Ztg. 1878, Nr. 4, S. 56 f. ausgesprochen hat. Brieflicher Mittheilung zufolge gründet er seine abweichende Ansicht, der übrigens auch H. Rönsch zustimmt, auf die massgebende Stelle des „Apologeticum“ (Cap. 25. 26), die seiner Ueberzeugung nach von Ebert falsch interpretirt ist. Ich kann dem ebensowenig beipflichten, als den Ausführungen Hartel's, welcher früher schon in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1869, S. 348—368 Ebert's Resultat angefochten hat. Bernhard Dombart hat nach meinem Dafürhalten auch hierin durchaus das Richtige getroffen, wenn er in seiner zuvor schon angeführten vortrefflichen Uebersetzung des „Octavius“ des Minucius Felix S. 8, Anm. 3 von Hartel sagt: „Es gelingt diesem an einigen wichtigen Stellen nachzuweisen, dass Tertullian den Minucius nicht so flüchtig und ungeschickt benützt hat, als Ebert glaubte; dass er ihn aber überhaupt benützt hat, das wird nach der Untersuchung Ebert's trotzdem fest stehen. Auch Hartel behauptet übrigens nicht etwa, dass das umgekehrte Verhältniss stattgefunden und Minucius den Tertullian ausgeschrieben habe, sondern setzt für beide als Original eine verloren gegangene ältere Apologie in lateinischer Sprache voraus. Ehe man aber zu einer solchen schwer zu controlirenden Hypothese seine Zuflucht nimmt, müsste Ebert doch vollständiger widerlegt sein.“ Ebert hat selbstverständlich das Resultat seiner Abhandlung vom Jahre 1868 in seine gründliche und ausführliche „Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande“ Bd. I („Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karl's des Grossen.“ Leipzig, F. C. W. Vogel 1874) S. 25 aufgenommen und demgemäss Minucius Felix an die Spitze der christlich-lateinischen Literatur gestellt.

2) Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht. Bonn, A. Marcus. 1878. S. 47.

merksam gemacht, dass Tertullianus wahrscheinlich auch die apologetischen Schriften des Apollinaris und Miltiades benutzt, sowie in seiner Schrift gegen Praxeas des Hippolytos Werk gegen Noetos zur Vorlage gehabt hat: kann es auf Grund der Vergleichung der folgenden Stellen keinem gegründeten Zweifel mehr unterliegen, dass Tertullianus auch den Brief an Diognetos gekannt und benutzt hat.

Hinsichtlich des vom Verfasser des Briefes im 1. Capitel berührten heidnischen Vorwurfs der Neuheit des Christenthums (*τί δή ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον*) verweist Lipsius auf Tert. Apol. 37: „hesterni sumus,“ ein Ausdruck, der ja eine starke rhetorische Uebertreibung enthält, aber sehr wohl durch jenes *νῦν καὶ οὐ πρότερον* veranlasst sein kann. In rhetorischer Ausführung und Erweiterung nämlich erscheinen fast alle hier anzuführenden Stellen; oft genügte nur ein Wort, um, wie schon Ebert in Bezug auf des Tertullianus Verhältniss zu Minucius Felix (a. a. O. S. 377 od. 59) nachgewiesen, bei des Afrikaners lebhafter Phantasie neue, eigenthümliche Ideenassociationen in ihm zu erwecken.

So ist es mir wenigstens nicht zweifelhaft, dass die von Lipsius nicht erwähnten Stellen des Briefes Cap. 5, 4: *κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη* und Cap. 6, 2: *ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις* — Tertullianus zu folgenden rhetorischen Ausführungen veranlasst haben: Apol. 37 „vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum,“ womit Apol. 1 verglichen werden kann: „Obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos, omnem sexum, aetatem, conditionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento moerent“: eine Stelle, welche Tertullianus fast wörtlich in den Anfang der wahrscheinlich nicht lange nach dem Apologeticum, d. h. nach dem Herbst 197, geschriebenen Schrift ad nationes (I, 1) hinübergenommen hat.

Lipsius vergleicht ferner „die Ausführung von der

Misshandlung und Geringschätzung der Götter durch ihre eigenen Verehrer Epist. c. 2 mit Tert. Apol. 12 (ad nation. I, 10), eine Parallele, welche um so auffälliger ist, da Tert. nur hier auf die Götterbilder (die simulacra ipsa) zu reden kommt." Der Verfasser redet dort 2, 3 in rhetorischen Fragen von den Thätigkeiten des Bildhauers, des Erzgiessers und Töpfers bei Herstellung der Götterbilder und fährt fort: *οὐ πρὶν ἢ ταῖς τέχναις τούτων εἰς τὴν μορφὴν τούτων ἐκτυπωθῆναι ἦν ἕκαστον αὐτῶν ἑκάστῳ εἰκάζειν μεταμεμορφουμένον; οὐ τὰ νῦν ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης ὄντα σκεύη γένοιτ' ἄν, εἰ τύχοι τῶν αὐτῶν τεχνιτῶν, ὅμοια τοιούτοις; οὐ ταῦτα πάλιν τὰ νῦν ὑφ' ὑμῶν προσκυνούμενα δύναιτ' ἂν ὑπὸ ἀνθρώπων σκεύη ὅμοια γενέσθαι τοῖς λοιποῖς;* — Diese Stelle offenbar hat Tertullianus vor Augen, wenn er Apol. 12 schreibt: „quantum autem de simulacris ipsis, nihil aliud deprehendo, quam materias sorores esse vasculorum instrumentorumque communium, vel ex iisdem vasculis et instrumentis quasi fatum consecratione mutantes, licentia artis transfigurante, et quidem contumeliosissime et in ipso opere sacrilege, ut revera nobis maxime, qui propter deos ipsos plectimur, solatium poenarum esse possit, quod eadem et ipsi patiuntur, ut fiant." Von der Verachtung, welche die Heiden den Göttern bezeigen, sagt der Verfasser des Briefes an derselben Stelle 2, 7: *ὑμεῖς γὰρ οἱ νῦν νομίζοντες καὶ σεβόμενοι* (nämlich *τούτους θεούς*), *οὐ πολὺ πλέον αὐτῶν καταφρονεῖτε; οὐ πολὺ μᾶλλον αὐτοὺς χλευάζετε καὶ ὑβρίζετε* ..... (folgen Participia, die Art und Weise näher darlegend): worauf gerade Tertullianus Ausdruck ad Scap. 2: „Longum est, si retexamus, quibus aliis modis et derideantur et contemnantur omnes dii ab ipsis cultoribus suis" — zurückzuführen sein dürfte.

Zu dem vom Verfasser des Briefes im 3. Capitel ausgesprochenen „Urtheil über den jüdischen Cultus" bildet zwar Tert. Apol. 21 — wie Lipsius anführt — keine Parallele; wohl aber scheint mir wenigstens Tertullianus an derselben Stelle aus dem Anfang des 4. Capitels ganz bestimmte, zur Charakteristik der jüdischen Religion dienliche Einzelheiten wörtlich entlehnt zu haben. Man vergleiche:

Epist. ad Diogn. 4, 1.	Tert. Apol. 21.
Ἀλλὰ μὴν τό γε περὶ τὰς βρώσεις ψοφοδεές, καὶ τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν, καὶ τὴν τῆς περιτομῆς ἀλαζονείαν, καὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ νουμηνίας εἰρωνείαν, καταγέλαστα καὶ οὐδενὸς ἄξια λόγου οὐ νομίζω σε χρῄζειν παρ' ἐμοῦ μαθεῖν.	neque de victus exceptionibus, neque de sollemnitatibus dierum, neque de ipso signaculo corporis.... cum Iudaeis agimus.

In hervorragender Weise haben die Gedanken und Ausdrücke des 5. Capitels unseres Briefes Tertullianus Anlass geboten, sich ihrer zu bemächtigen und sie in der ihm eigenen Weise, in blendender rhetorischer Umhüllung wiederzugeben. Hier ist es wohl am Orte an Ebert's gerade auf diesen Punkt bezügliches Urtheil in seiner musterhaften Arbeit über „Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix" zu erinnern. Tertullianus hat, sagt er S. 382 (64), „das von seinen Vorgängern Entlehnte sich meist in ganz eigenthümlicher Weise angeeignet, ihm entweder durch die Art der Verwendung, oder durch die formelle Behandlung den Stempel seines Genius aufgeprägt. Eben darum zweifelte man auch nicht, dass es sein Eigenthum sei. Das ganze Werk erscheint auf den ersten Anblick wie aus einem Gusse, da das originelle lebhafte Colorit des Stiles ihm eine merkwürdige Einheit der Stimmung verleiht, durch seinen blendenden Glanz die Mängel der Composition verdeckt, und das Entlehnte in dieselben schimmernden Farben kleidet als das selbständig Verfasste." Dies muss man sich gegenwärtig halten, um des Tertullianus Verhältniss auch zum Briefe an Diognetos richtig zu verstehen, zunächst also zum 5. Capitel.

Schon Keim (Prot. Krchztg. 1872, Nr. 14) und Lipsius haben mit Recht auf die frappant verwandte Stelle Tert. Apol. 42 verwiesen, eine Stelle, welche ich schon im 5. Abschnitt herangezogen. Die gemeinten Worte umschreiben in rhetorischer Erweiterung offenbar nur den Anfang des 5. Capitels, wie eine einfache Zusammenstellung ergiebt.

Epist. ad Diogn. 5, 1 ff.	Tert. Apol. 42.
Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων. οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν .... κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.	Sed alio quoque iniuriarum titulo postulamur, et infructuosi in negotiis dicimur. Quo pacto homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis?.... Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris, ceterisque commerciis cohabitamus in hoc seculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro.

Nicht bemerkt bisher ist die Benutzung eines anderen Gedankens desselben Capitels. Von den Christen sagt der Verfasser 5, 5: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη ... 9. ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. Tertullianus giebt denselben Apol. 1 so wieder: „Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in coelis habere."

In derselben Weise ist das auch von Lipsius angeführte (5, 7) τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην[1])

1) Ich lese mit Overbeck nach des Maranus schöner Conjectur κοίτην statt des überlieferten κοινήν. Otto's Versuch (Corp. apolog. vol. III. p. 178), aus κοινήν einen Hinweis auf die Θυέστεια δεῖπνα herauszudeuten, scheint mir nicht geglückt zu sein; vielmehr sehe ich gerade des Maranus Vermuthung κοίτην, worin, mit anderen Worten, eine Beziehung auf die Οἰδιποδείους μίξεις unverkennbar sein dürfte, durch Tertullianus überzeugend bestätigt.

von Tertullianus benutzt in Apol. 39: „Omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores: in isto loco consortium solvimus, in quo solo ceteri homines consortium exercent.“ In derselben Weise endlich auch der Schluss des 5. Capitels §. 17: *τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν* in Apol. 1: „Quid enim iniquius, quam ut oderint homines, quod ignorant, etiamsi res meretur odium? Tunc etenim meretur, cum cognoscitur, an mereatur. Vacante autem meriti notitia, unde odii iustitia defenditur quae non de eventu, sed de conscientia probanda est? Cum ergo propterea oderint homines, quia ignorant, quale sit quod oderunt, cur non liceat eiusmodi illud esse, quod non debeant odisse?“ (Vgl. ad nation. I, 1).

Mit der Anführung von 6, 9: *Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον,* das in Apol. 50: „Plures efficimur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum“ — deutlich wiederklingt, haben wir die Reihe derjenigen Stellen erschöpft, von denen es unzweifelhaft ist, dass Tertullianus den Brief an Diognetos in der einen oder andern ihm eigenthümlichen Weise benutzt hat.

Nicht hierher zu gehören scheinen mir folgende drei von Lipsius angeführte Stellen:

1) Cap. 5, 10: *πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις* vgl. mit Apol. 37: „legibus obsequentes,“ denn in der letzteren Stelle, die vollständig lautet: „Quoties enim in Christianos desaevitis, partim animis propriis, partim legibus obsequentes?“ — bezieht sich das Participium „obsequentes“ auf die Heiden und nicht auf die Christen. — 2) Die Logoslehre in Cap. 7 vgl. mit Apol. 21. Aber die von Tertullianus gegebene Begründung stützt sich unter Zuhülfenahme stoischer Philosopheme auf ganz andere Schriftstellen, als die an jener Stelle des Briefes, welche, wie zuvor schon hervorgehoben wurde, stark gnostischen Charakter trägt. — 3) Cap. 8 (philosophische Meinungen über Gottes Wesen) wozu zu vergl. Apol. 46. Allein dieser Vergleich ist unzutreffend, weil die kurze Notiz unseres Verfassers über die Philosophen, 8, 2: *ὧν οἱ μέν τινες πῦρ ἔφασαν εἶναι τὸν θεόν* (*οὗ μέλλουσι χωρήσειν αὐτοί, τοῦτο καλοῦσι θεόν*), *οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ'*

ἄλλο τι τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ ϑεοῦ — von Tertullianus in jenem den Epilog seines Werkes beginnenden Capitel auch nicht im entferntesten berührt wird. Tertullianus zeigt vielmehr Cap. 46 an der verschiedenen Art der Behandlung, welche die doch auch die heidnischen Götter bekämpfenden Philosophen und die Christen von den Heiden erfahren, dass das Christenthum nicht eine Art von Philosophie sei, erörtert sodann den Unterschied zwischen beiden und beweist, dass die Philosophen, wie des Thales Beispiel lehre, nichts von Gott wissen und dass es mit ihrer Sittlichkeit schlimm bestellt sei, wofür Beispiele angeführt werden. Die einzige Erwähnung des Thales aber, auf den ja sicherlich, ohne ihn zu nennen, auch der Verfasser des Briefes an Diognetos blickt, wird man nicht als Beweis der Benutzung des Briefes durch Tertullianus anführen können, da Ebert (a. a. O. S. 368 oder 50) überzeugend nachgewiesen hat, worauf jener offenbare Irrthum bei Tertullianus zurückzuführen ist.

Doch kommen diese letzten drei Stellen und ihre vermeintliche Benutzung durch Tertullianus auch immerhin in Wegfall: soviel, meine ich, ist durch die voraufgehenden Erörterungen bewiesen, dass Tertullianus thatsächlich den Brief an Diognetos benutzt hat. Ob derselbe ausserdem den Brief an Diognetos in seiner uns nicht erhaltenen Schrift „contra Apelleiacos“ des Weiteren erwähnt und besprochen hat, ist natürlich bei dem dermaligen Stande der Dinge nicht mehr zu entscheiden; jedoch erscheint es mir aus dem Grunde höchst unwahrscheinlich, weil er, der leidenschaftliche Polemiker, der im Verunglimpfen seiner Gegner, besonders auch des Apelles, wie wir gesehen, so Starkes leistet, schwerlich genug Objectivität und Gerechtigkeitsgefühl besass, um die Schrift eines Gegners, welche für den wahrhaft christlichen Sinn ihres Verfassers ein so ehrenvolles Zeugniss ablegt, wie der Brief an Diognetos, neidlos anzuerkennen und mit Unbefangenheit zu würdigen: ein schriftstellerisches Erforderniss, das den christlichen Wortführern in demselben Masse allmählich abhanden gekommen zu sein scheint, als die erstarkende

Kirche die häretischen Elemente ausschied und alle freieren, wissenschaftlichen Regungen, welche ja besonders von Origines[1]) ausgingen, je länger je energischer schonungslos unterdrückte, während sie andererseits Schriften gefeierter Männer in das Dunkel jahrhundertelanger Vergessenheit versinken liess, wenn dieselben dem kirchlichen Rufe ihrer Verfasser geschadet haben würden.[2]) Gewonnen ist durch diesen Nachweis jenes Zeugniss der äusseren Tradition, aus dessen vermeintlichem Mangel Overbeck zunächst den Muth zu einer Kritik des Schriftwerks geschöpft hat, welche dasselbe nicht bloss aus dem schon durch die handschriftliche Ueberschrift angedeuteten und von allen Gelehrten bisher festgehaltenen zweiten Jahrhundert hinauswies, sondern es sogar für eine Fiction der nachconstantinischen Zeit in unbestimmter Ausdehnung, ja des ältesten Humanismus erklärte. Damit sind wir zum Anfang dieser Abhandlung zurückgekehrt. Es bliebe vielleicht noch übrig, über den

3. Ort der Abfassung des Briefes

wenigstens eine Vermuthung zu äussern. Nach meinem Dafürhalten ist die Schrift wahrscheinlich in Rom

1) Mit welchem fanatischen Hasse die Lehren und Schriften des Origenes von den alten Ketzerrichtern der griechischen Kirche verfolgt und vernichtet wurden, ist bekannt. Noch in des Patriarchen Nikephoros (gest. 828) *Χρονογραφικὸν σύντομον* (Niceph. archiepisc. Constant. op. hist. ed. De Boor. Leipzig, Teubner. 1880. p. 94), das freilich von anonymen Verfassern bis in's 10. Jahrhundert fortgesetzt und überarbeitet wurde, ist Origenes mit dem Epitheton *ὁ κακόφρων* den orthodoxen Zeitgenossen genügend gekennzeichnet. Ebenso versäumt Zonaras (der bis 1118 schreibt) nicht, in seinem Geschichtswerke XII, 20 (ed. Dindorf, vol. III. p. 133 ff.) dem Origenes (*τῷ ἀθλίῳ ἐκείνῳ*!) ein langes Sündenregister vorzuhalten; *οὐ τοῖς* — sagt er, um nur Einiges daraus hervorzuheben — *τῶν πρὸ αὐτοῦ πατέρων ἱερῶν ἠκολούθησε δόγμασιν, ἀλλ' ἑαυτῷ θαρρήσας καινῶν δογμάτων εἰσαγωγεὺς ἐχρημάτισε, καὶ βλασφημίας εἴς τε τὴν ἁγίαν τριάδα καὶ εἰς τὴν θείαν ἐνανθρώπησιν ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐξηρεύξατο, καὶ πάσης σχεδὸν αἱρέσεως ἐγένετο ἀρχηγός.*

2) Vgl., was z. B. die literarische Hinterlassenschaft des Gregorios von Neocäsarea betrifft, Victor Ryssel's gründliche und sehr verdienstliche Schrift über „Gregorius Thaumaturgus“ (Leipzig, Verlag von L. Fernau. 1880) S. 9.

geschrieben. So wie Keim für den Ἀληθὴς λόγος des Celsus wegen seiner Kenntniss mancher gnostischer Parteien, Marcion, Valentinus, Marcellina, und besonders wegen der in der umfangreichen Schrift und bei Berücksichtigung ihres nächsten Zweckes naturgemäss zahlreicheren äusseren Beziehungen, wie „die starke Betonung der römischen Religionsgesetze, der Einblick in die Nothstände des Reichs, des Kaisers, der patriotische Kummer und die patriotische Mahnung an die Christen" (Keim, Celsus S. 274) auf Rom schloss: so dürfte auch der stark gnostische Charakter des Briefes an Diognetos, besonders wenn, wie ich wenigstens in vielfacher Hinsicht wahrscheinlich zu machen suchte, der greise Gnostiker Apelles der Verfasser sein sollte, sowie die Erwähnung des Diognetos, den wir uns doch am kaiserlichen Hofe zu denken haben, auf Rom als höchst wahrscheinlichen Abfassungsort hinweisen. Damit würde stimmen, dass es in der griechischen Literatur an jeder Spur einer Kunde von dem Briefe an Diognetos fehlt, da (vgl. Harnack, de Apellis gnosi monarchica p. 91. Anm. 2) des Apelles Schüler vermuthlich niemals nach Griechenland und Kleinasien gekommen sind. Erklären aber würde sich aus diesem römischen Ursprung der Schrift die frühzeitige Benutzung durch Tertullianus, der nach Harnack (a. a. O. S. 16) in den ersten Jahren des Kaisers Septimius Severus (193 bis 211) noch in Rom war und damals nach mehrjährigem Aufenthalt die ewige Stadt verliess und nach Carthago zurückkehrte. In Rom hätte er alsdann wahrscheinlich damals die wohl von Anfang an anonym umlaufende Schrift kennen gelernt, und auf seine Vermittelung würde endlich auch die nur noch in der afrikanischen Kirche bei Arnobius, wie ich an einer früheren Stelle dieser Arbeit nachzuweisen mich bemühte, sich findende Kenntniss des Briefes an Diognetos zurückzuführen sein.

Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des Minucius Felix.

Von

Victor Schultze
in Leipzig.

Die Untersuchungen, welche bisher über die Abfassung der „Octavius“ betitelten Apologie des Minucius Felix geführt wurden, richteten sich vorwiegend auf Feststellung des chronologischen Verhältnisses derselben zum Apologeticum Tertullian's und zu den tertullianischen Schriften überhaupt. Ueber das genauere Datum der Abfassung sind nur kurze Andeutungen gegeben und Vermuthungen ohne nähere Begründung geäussert worden. Während die älteren Commentatoren den Verfasser des „Octavius“ kurz nach Tertullian oder demselben gleichzeitig setzten, trat zuerst Daniel von Hoven[1]) in einem an Gerhard Meermann gerichteten Schreiben für die Priorität des Minucius ein. Indess weder die von ihm angeführten Gründe, noch die Argumentation Muralt's,[2]) welcher für diese Ansicht eine Reihe neuer Momente geltend machte, waren geeignet, die Ueberzeugung zu erwecken, dass die ältere Beurtheilung des Verhältnisses aufzugeben sei. Erst in neuerer Zeit hat A. Ebert[3]) durch eine von andern Gesichts-

1) Campensia sive spicilegia critico-antiquaria, Campis 1766. Die zum Theil durchaus sachgemässe Widerlegung der vorgetragenen Gründe bei Lübkert in dessen Ausgabe des Octavius (Leipz. 1836) S. 6 ff.

2) Commentatio de M. F. aetate (in der von ihm besorgten Ausgabe des M. F., Zürich 1836).

3) In den Abhandl. der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. V, S. 321—386 (Leipz. 1868). Vgl. auch desselben Verfassers Geschichte der christlich-latein. Literatur (Leipzig 1874) S. 25.

punkten aus unternommene Untersuchung der Hypothese Hoven's fast allgemeine Zustimmung, wie es scheint, erwirkt[1]) und die Zahl derer, die an der Priorität Tertullian's festhalten, auf eine sehr geringe Minderheit beschränkt. Man darf sich darüber um so mehr wundern, da die Argumentation Ebert's, welche sich hauptsächlich auf die angebliche Thatsache gründet, dass im Octavius eine klare und logische Disposition vorliege, während im Apologeticum manche Partieen „nur ganz lose und rein äusserlich mit dem Ganzen verknüpft sind, so dass sie wie eingeschoben oder angehängt erscheinen" (a. a. O. S. 352) durch W. Hartel[2]) in allen ihren Einzelheiten durchaus entkräftet worden ist. Derselbe weist überzeugend nach, dass die Parallelstellen bei Tertullian „den Vorzug einer schärferen, tieferen Gedankenentwickelung zeigen; auf Seiten des Minucius das Verdienst einer anmuthigen glatten Ausdrucksweise, die dem Autor hie und da den täuschenden Schein der Originalität verleiht."[3]) Mit Recht bemerkt Hartel: „Ebert hängt an der einmal gefassten Meinung, dass nur der Gedanke des Minucius klar und gut sei, jede Abweichung davon Confusion bedeute."[4])

Hartel selbst freilich erachtet weder durch die ältere, noch durch die neuere Auffassung das Problem für gelöst, und will die Berührungen, welche beide Schriftsteller verbinden, daraus erklären, dass Beide unabhängig von einander eine ältere lateinische Apologie benutzten.

Erweist sich die Beweisführung Ebert's als nicht überzeugend, so wird dadurch die Meinung Hoven's direkt nicht erschüttert. Es bliebe immerhin die Möglichkeit offen, dass sie sich anders und besser legitimirte. Da nun auch die ältere entgegengesetzte Auffassung keine wissenschaftlich ge-

---

1) Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's nach der Zeit ihrer Abfassung, (Bonn 1878) S. 21: „Die Abhängigkeit Tertullian's von dieser Schrift (nämlich „Octavius") gilt allgemein mit Recht als erwiesen, seit Ebert den Nachweis dafür geliefert hat." Vgl. auch S. 221.

2) In d. Zeitschr. für die österr. Gymnasien 1869 S. 348—368.

3) A. a. O. S. 366. Auch Bonwetsch, a. a. O. S. 22 Anm. 36, gesteht zu, „dass es nicht an Stellen fehlt, in welchen der Eindruck der Originalität bei Tertullian ist."

4) A. a. O. S. 355.

nügende Begründung erfahren und auch Hartel darauf verzichtet hat, die Berechtigung der von ihm eingeführten Hypothese zu erweisen, so dürfte eine neue Untersuchung über dieses Verhältniss und in Verbindung damit über die Abfassungszeit überhaupt der Apologie Octavius keiner Rechtfertigung bedürfen.

I.

Es ist bekannt, dass Minucius bei Abfassung seiner Apologie den Tractat Cicero's De natura Deorum in weitgehender Weise benutzt hat. Nicht nur die Gesammtanlage des Octavius, sondern auch ganze Theile der Beweisführung und zahlreiche historische Notizen, sowie eine Reihe von Maximen und Gedanken sind der ciceronianischen Schrift entnommen, worüber eine Dissertation von C. Behr [1]) im Einzelnen Auskunft giebt. In eigenthümlichem Verfahren aber hat Minucius, was bis jetzt unbeachtet geblieben ist, die übernommenen Stücke consequent umgestaltet. Er hat die Reihenfolge der Glieder geändert, Theile ausgeschnitten oder eingefügt, die Worte Cicero's durch andere gleichbedeutende ersetzt und die Constructionen verschoben oder umgewandelt. Dadurch erreichte er, dass keine einzige der Parallelen mit der Vorlage sich deckt, sondern diese letztere nur bald mehr, bald weniger deutlich durchschimmert. Als Beleg seien folgende Stücke angeführt:

Cicero. [2])	Minucius. [3])
I, 10, 25: Thales enim Milesius, qui primus *de talibus rebus quaesivit*, aquam dixit esse *initium rerum*, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta *fingeret*.	XIX, 4: Sit Thales Milesius omnium primus, qui primus omnium *de caelestibus disputavit*. Is autem Milesius Thales *rerum initium* aquam dixit, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta *formaverit*.

1) C. Behr, Der Octavius des M. Min. Fel. in sein. Verhältn. zu Cicero's Büchern de nat. deorum, Gera 1870.

2) Die Citate nach d. Schulausgabe von Klotz.

3) Nach der von Halm besorgten Ausgabe im Corpus script. eccl. latt. der Wiener Akademie.

II, 65, 164: Nec vero *universo generi humano* solum, sed *etiam singulis* a dis immortalibus consuli et provideri solet.

XVIII, 3: nec *universitati* solummodo Deus, sed *et partibus* consulit.

II, 59, 147: Iam vero animum ipsum mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam qui non divina *cura* perfecta esse perspicit, is his ipsis rebus *mihi videtur carere.*

XVII, 3: Quo magis *mihi videntur* qui hunc mundi totius ornatum non divina *ratione* perfectum volunt, . . . mentem, sensum, oculos denique ipsos *non habere.*

I, 23 63: Quid? Diagoras, *ἄθεος qui dictus est*, posteaque Theodorus nonne aperte deorum *naturam* sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras ... Atheniensium jussu *urbe atque agro* est exterminatus *librique* ejus in contione *combusti.*

VIII, 2: Sit licet ille Theodorus *Cyrenaeus* vel qui prior Diagoras *Melius*, *cui atheon cognomen adposuit antiquitas*, qui uterque nullos deos adseverando *timorem omnem*, quo humanitas regitur, *venerationemque* penitus sustulerunt .... Cum Abderiten Protagoram Athenienses viri consulte potius quam profane de divinitate disputantem et expulerint *suis finibus* et in contione ejus *scripta deusserint*, quid u. s. w.

I, 22, 16: Roges me, *quid aut quale sit deus*, auctore utar Simonide, de quo quum *quaesivisset* hoc idem tyrannus Hiero *deliberandi sibi unum diem postulavit.* Quum idem ex eo postridie *quaereret*, biduum *petivit.* Quum saepius duplicaret numerum dierum admiransque Hiero *requireret*, *cur ita faceret*: Quia quanto diutius con-

XIII, 3: Quid? Simonidis *melici* nonne admiranda omnibus et sectanda cunctatio? Qui Simonides, cum de eo, *quid et quales arbitraretur deos*, ab Hierone tyranno *quaereretur*, primo *deliberationi diem petiit*, postridie biduum *prorogavit*, mox alterum tantum *admonitus* adjunxit. Postremo cum *causas tantae morae* tyrannus

sidero, inquit, tanto mihi *res* videtur obscurior.

inquireret, respondit ille, quod sibi, quanto inquisitio tardior pergeret, tanto *veritas* fieret obscurior.

II, 52, 130: Aegyptum Nilus irrigat et, quum tota aestate obrutam oppletamque tenuit, tum recedit mollitosque et oblimatos ad serendum agros relinquit. Mesopotamiam fertilem efficit Euphrates, in quam quot annos quasi novos agros invehit. Indus vero, qui est omnium fluminum maximus, non aqua solum agros laetificat et mitigat, sed eos etiam *conserit*: magnam enim vim seminum secum frumenti similium *dicitur* deportare.

XVIII, 3: Aegypti siccitatem temperat Nilus *amnis*, Euphrates Mesopotamiam pro imbribus pensat, Indus flumen et *serere* Orientem *dicitur* et rigare.

Dass bei dieser Umbildung nicht Zufall oder Nachlässigkeit, sondern eine bestimmte Absicht wirksam gewesen ist, ergiebt sich aus der stricten Durchführung des Verfahrens im ganzen Verlaufe der Abhandlung. Daraus lässt sich mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser von dem Streben geleitet war, dem Leser die Erkenntniss der Quelle, die ihm so reichlich geflossen ist, zu erschweren. Diese Thatsache ist von grösster Wichtigkeit für die Frage nach dem Verhältnisse des Minucius zu Tertullian.

Während nämlich bei Tertullian den von ihm benutzten christlichen oder ausserchristlichen Schriften gegenüber ein solches Verfahren sich nirgends nachweisen lässt, ergiebt sich aus einer Prüfung derjenigen Stellen, in welchen Tertullian und Minucius correspondiren, dass die Parallelen in der Form, wie sie bei Minucius erscheinen, sich genau so zu den entsprechenden Stücken bei Tertullian verhalten, wie die von Minucius aus der ciceronianischen Vorlage entnommenen Theile zu den entsprechenden Originalien. Ich führe folgende Beispiele an:

Tertullian.	Minucius.
Ad uxorem II, 4: Quis *nocturnis convocationibus*, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique *sollemnibus Paschae* obnoctantem securus sustinebit? Quis ad *convivium dominicum illud, quod infamant*, sine sua suspicione dimittet?	VIII, 4.. (conjuratio), quae *nocturnis congregationibus* et *jejuniis sollemnibus* et *inhumanis cibis* . . . foederatur.
De spect. c. 13: Nec minus *templa* quam monumenta despuimus; neutram *aram* novimus, neutram *effigiem* adoramus.	X, 2: Cur nullas *aras* habent, *templa* nulla, nulla nota *simulacra*?
Apol. c. 10: Saturnum itaque, si quantum litterae docent, neque *Diodorus* Graecus aut *Thallus* neque *Cassius* Severus aut Cornelius *Nepos* neque ullus *commentator antiquitatum* aliud quam hominem *promulgaverunt.*	XXI, 4: Saturnum enim principem hujus generis et examinis omnes *scriptores vetustatis* Graeci Romanique hominem *prodiderunt.* Scit hoc *Nepos* et *Cassius in historia* et *Thallus* ac *Diodorus* hoc loquuntur.
Ad Nationes II, 7: Criminatores deorum poetas eliminari Plato censuit, ipsum Homerum sane coronatum civitate *pellendum.*	XXIII, 2: Et Plato ideo praeclare Homerum illum *inclytum*, *laudatum* et coronatum de civitate, *quam in sermone instituebat, ejecit.*
Apol. c. 22: Sciunt daemones philosophi, Socrate ipso *ad daemonii arbitrium* exspectante. Quidni? Cum et ipsi daemonium a pueritia *adhaesisse dicatur*, dehortatorium plane a bono. *Omnes sciunt poetae.*	XXVI, 9: *Eos spiritus daemones esse poetae sciunt*, philosophi *disserunt*, Socrates novit, qui *ad nutum et arbitrium adsidentis* sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat.

Apol. c. 26: *Regnaverunt* et Babylonii ante Pontifices et Medi ante *Quindecimviros* et Aegyptii ante Salios et Assyrii ante Lupercos et Amazones ante Virgines Vestales.

XXV, 12: et tam ante eos (scl. Romanos) Deo dispensante diu *regna tenuerunt* Assyrii, Medi, *Persae*, *Graeci* etiam et Aegyptii, cum Pontifices et *Arvales* et Salios et Vestales et *Augures* non haberent nec pullos cavea reclusos, quorum cibo vel fastidio res publica summa regeretur.

Absichtlich sind hier aus vier verschiedenen Schriften Tertullian's Beispiele gewählt; denn auch das darf als ein Mangel der Ebertschen Untersuchungen bezeichnet werden, dass in denselben nur das Apologeticum in Betracht gezogen ist.

Der Vergleich der angeführten Parallelstellen erweist den Minucius Tertullian gegenüber genau in derselben Weise verfahrend wie Cicero gegenüber. Daraus ergiebt sich, dass er zu Tertullian in demselben Verhältnisse der Abhängigkeit steht wie zu Cicero, umsomehr da, wie bereits bemerkt, Tertullian in solcher Weise Vorlagen nicht zu benutzen pflegt. Oder sollte man hier ein Ausnahmeverfahren annehmen dürfen? Dazu liegt keine Berechtigung vor. Andererseits lassen sich noch weitere Momente dafür geltend machen, dass in der That nicht dem Verfasser des Octavius, sondern Tertullian die Priorität zukommt.

Nur aus dieser Annahme erklärt sich, um mit dem Wichtigsten zu beginnen, dass in den zahlreichen Stellen, die Minucius der Schrift Cicero's entnahm, nirgends eine Berührung mit Tertullian statt hat. Denn die einzige Stelle, welche Ebert (a. a. O. S. 367) als auf dem Umwege des Octavius Cicero entlehnt, namhaft zu machen weiss,[1]) ist ein so allgemeiner Nachklang ciceronianischer Worte, dass auf sie

1) Auch Bonwetsch a. a. O. S. 21: „Nun findet sich das, was aus Cicero geflossen ist, allerdings bei Tertullian nur selten wieder, vielmehr pflegt, wo im Octavius die Beziehung zu Cicero klar beginnt, die Berührung mit Tertullian aufzuhören.“ Das „selten“ redcuirt sich aber auf einen einzigen Fall.

ein Beweis nicht gebaut werden kann. Dieselbe lautet bei den drei Schriftstellern:

Cicero.	Minucius.	Tertullian.
II, 2, 6: In nostra acie Castor et Pollux ex equis pugnare visi sunt et recentiore memoria iidem Tyndaridae Persen victum nuntiaverunt.	VII, 3: Testes equestrium fratrum in lacu .... statuae consecratae, qui ... de Perse victoriam eodem die qua fecerant nuntiaverunt. XXVII, 4: De ipsis (scl. daemonibus) etiam illa, quae paulo ante tibi dicta sunt, ut... cum equis Castores viderentur.	Apol. c. 22: Quid ergo de caeteris ingeniis vel etiam viribus fallaciae spiritalis edisseram? Phantasmata Castorum et aquam cribro gestatam u. s. w.

Während hier die Abhängigkeit des Minucius von Cicero klar liegt, ist nicht einzusehen, wie die in ganz andere Form gefasste, flüchtige Erwähnung eines Ereignisses, das jedenfalls in den weitesten Volkskreisen bekannt war, nur aus Minucius bezw. Cicero soll erklärt werden können. Wenn behauptet wird, dass der Ausdruck *phantasma Castorum* „so ohne alle weitere Erläuterung für die meisten Leser ein Räthsel gewesen sein möchte", so dürften wohl gerade im Gegentheil diese Worte den Leser sofort und vortrefflich orientirt haben. Denn *phantasma* bezeichnet eben eine übernatürliche Erscheinung, während das von Cicero und Minucius gebrauchte *videri* dies nicht direkt ausdrückt.

Der Umstand aber, dass von den Stellen, in denen Minucius und Tertullian sich berühren, keine einzige auf die ciceronianische Vorlage zurückgeht, wiegt um so schwerer, da Tertullian viele von den durch Minucius aus De natura deorum entlehnten Stücken ebensowohl für seine apologetischen Zwecke hätte verwerthen können als Minucius. Daraus lässt sich entnehmen, dass nicht ihm die Apologie

des Minucius vorgelegen hat, sondern umgekehrt dem Minucius die Schriften Tertullian's.

Hätte Tertullian den Octavius gelesen, so würde er auch gewiss nicht das in diesem letztern (XIII, 4) nach Cicero angeführte Gespräch zwischen Simonides und Hiero über das Wesen der Gottheit seinerseits zwischen Thales und Croesus haben stattfinden lassen (Apol. c. 46, vgl. Ad. Nat. II, 2). Ebert freilich führt diese Differenz auf eine absichtliche Aenderung Tertullian's zurück, dem es darauf angekommen sei; an Stelle des Simonides, der „kein Philosoph im eigentlichen Sinne des Wortes" gewesen wäre, einen wirklichen Philosophen einzuführen. „In der Rede des Heiden bei Minucius kommt dagegen, wie bei Cicero, auf die Persönlichkeit dieses Helden des Geschichtchens gar nichts an, vielmehr allein auf das fabula docet" (a. a. O. S. 369). Indess, abgesehen von Anderm, trifft jene Begründung schon darum nicht zu, weil Simonides dem Alterthum durchaus als Philosoph galt[1]) und daher auch im Octavius in einer Reihe von Philosophen und in einem Zusammenhange, wo es sich um philosophische Speculation handelt, aufgeführt wird.

Wenn ferner Tertullian Apol. c. 10 irrthümlich den Cassius Severus anführt, damit den Historiker Cassius meinend und nicht den gegen hundert Jahre nach diesem lebenden Rhetoriker Cassius Severus, bei Minucius aber das Cognomen Severus fehlt und die Identität durch Hinzufügung von „*in historia*" sicher gestellt wird, so ist dies doch offenbar Correctur eines Spätern, eine Thatsache, die man nicht durch die Behauptung beseitigt, dass in diesem Falle Minucius „nicht bloss sich mit der Weglassung des Wortes Severus begnügt, sondern dasselbe in Hemina (das ist das Cognomen des Historikers Cassius) verwandelt hätte" (Ebert S. 371 ff.). Denn durch den Zusatz *in historia* wird, wofür eben Tertullian ein Beispiel, der Schriftsteller genauer charakterisirt als durch das Cognomen.

1) Cicero, De nat. deor. I, 22, 60: Sed Simonidem arbitror — non enim poeta solum suavis, verum etiam caeteroqui doctus sapiensque traditur u. s. w.

In besonders eigenthümlicher Weise verräth sich weiterhin die Abhängigkeit des Minucius von Tertullian in Cap. XIX des Octavius. Dort fügt Minucius den von Cicero entlehnten Philosophencharakteristiken selbständig den Epicurus hinzu, von welchem er §. 8 sagt: *etiam Epicurus ille, qui deos aut otiosos fingit aut nullos, naturam tamen superponit.* Woher das auffallende *aut nullos?* Denn die Existenz der Götter ist von Epikur nie in Frage gestellt worden; das hätte Minucius aus Cicero's Tractat De natura deorum (I, 16, 43) zur Genüge ersehen können. Der seltsame Ausdruck lässt sich nur aus einer ungenauen Wiedergabe oder aus einem Missverständnisse Tertullianischer Worte erklären. Ad. Nat. II, 2 sagt dieser nämlich: *Epicuraei* (disceptant deum) *otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem.* Der Sinn dieses *neminem* wird genauer erklärt Apol. c. 47: *Epicurei otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem humanis rebus.* Während hier *neminem* durch den Zusammenhang klar gestellt und durch das *ut ita dixerim* noch in Besonderem vor Missverständniss geschützt wird, hat Minucius, indem er auch hier sein systematisches Verfahren in Anwendung brachte, den Sinn total verwirrt und ein unrichtiges Urtheil ausgesprochen.

Ein gleiches Missgeschick hat offenbar den Minucius c. XXX, 5 betroffen. Er sagt dort: *ipsum* (scl. Iovem) *credo docuisse ... comitialem morbum hominis sanguine, id est morbo graviore sanare.* Man kann aus diesen Worten nur schliessen, dass wirklich im Heidenthume Menschen zu dem Zwecke geschlachtet worden seien, um sich des Blutes derselben gegen die Fallsucht zu bedienen. Das ist aber undenkbar. Wir haben vielmehr auch hier eine ungenaue, verkürzte Transscription aus Tertullian's Apol. c. 9 anzunehmen, wo sich die Notiz findet: *Item illi, qui munere in arena noxiorum jugulatorum sanguinem recentem de jugulo decurrentem exceptum avida siti comitiali morbo medentes auferunt.*

Auch Octavius c. XXX, 3, verglichen mit Apol. c. 9, verräth sich deutlich der später Schreibende. Tertullian nämlich theilt an der angegebenen Stelle mit, dass die öffentlichen Menschenopfer in Afrika, bis zur Zeit des Tibe-

rius angedauert hätten, welcher Kaiser dieselben untersagte. Doch beständen dieselben *in occulto* in seiner, des Verfassers, Gegenwart noch fort. Minucius aber erwähnt diese Sitte nur als eine, die früher existirte (*infantes immolabantur*), doch wohl darum, weil in der Zeit des Schreibenden dieselbe überhaupt aufgehört hatte; derselbe würde sich sonst gewiss nicht dieses wichtige Argument haben entgehen lassen.

Lässt sich aus den angeführten und analysirten Stellen nur die Posteriorität des Octavius erschliessen, so bietet Cap. XXXV, 3 dieser Schrift einen bestimmteren chronologischen Anhaltspunkt für die Gewinnung eines Terminus, über den hinaus ihre Abfassung nicht zurückgeschoben werden kann. Die Worte nämlich des bezeichneten Capitels: *Sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur*, *ita* u. s. w.[1]) setzen eine eruptive Thätigkeit des Aetna und des Vesuvs voraus. Ueber Eruptionen des Aetna fehlen genauere Angaben; in Beziehung auf den Vesuv dagegen wissen wir, dass derselbe seit der Katastrophe des Jahres 79, welche Pompeji und Herculaneum vernichtete, in ruhigem Zustande verharrte, bis im Jahre 203 wieder ein gewaltiger Ausbruch erfolgte, dessen furchtbare Wirkung die Zeitgenossen erschütterte[2]) und die auch in einer Schrift Tertullian's Widerhall gefunden hat.[3]) Von da an ist der Vesuv nur mit kurzen Unterbrechungen das ganze Jahrhundert hindurch und noch länger thätig gewesen. Eine von diesen mit dem Jahre 203 anhebenden Eruptionen hatte Minucius im Auge, als er die angeführten Worte schrieb; welche, lässt sich freilich nicht erkennen.

Jedenfalls aber ergiebt sich aus jenen Worten für die Abfassung des Octavius als terminus a quo das Jahr 203, wodurch die Priorität des Apologeticum weiterhin gesichert wird.

---

1) Auch Tertullian spricht Apol. c. 48 von feuerspeienden Bergen, aber ganz allgemein, ohne Namen zu nennen. Den Gedanken legte ihn wohl der fast ununterbrochen thätige Aetna nahe.

2) Dio Cassius I, 76, 2.

3) De poenitentia c. 6, wie auch Kellner („Katholik“ Dec. 1879 S. 562 ff.) richtig gesehen hat.

Demnach ist auf den Umstand, dass Lactantius[1]) den Minucius vor Tertullian nennt, kein Werth zu legen. Aber auch Hieronymus scheint über die Zeitverhältnisse des Verfassers des Octavius ungenügend orientirt gewesen zu sein, da er denselben im Catalogus nach Tertullian und vor Cyprian setzt, dagegen in der Apologia ad Pammachiam die Reihenfolge hat: Tertullian, Cyprian, Minucius, Victorinus. Nun ist aber in die Cyprian beigelegte Schrift De idolorum vanitate ein grosser Theil der Apologie des Minucius aufgenommen worden, woraus sich als terminus ad quem das Jahr 258 (Tod Cyprian's) ergäbe; der Octavius wäre demnach innerhalb des Zeitraumes 203—258 entstanden. Aber es ist leicht zu zeigen, dass die Abhandlung De idolorum vanitate Cyprian nicht angehört, sondern in weit späterer Zeit entstanden ist. Die Gründe dafür seien angeführt, nachdem die in der Apologie selbst liegenden nähern chronologischen Anhaltspunkte erhoben worden sind.

II.

Es fragt sich zuerst, ob die Apologie in einer Zeit des Friedens oder der Verfolgung abgefasst ist. Wenn Teuffel[2]) schüchtern sich dahin ausgesprochen hatte, das man aus der Schrift den Eindruck gewinne, als ob dieselbe einer Zeit angehöre, in welcher das Christenthum keine äusseren Anfechtungen mehr zu erfahren hatte, so liegt dieser Vermuthung eine richtige Beobachtung zu Grunde. Auf friedliche Zeitumstände weist die ganze Situation. Die Geschäftsreise des Christen Octavius nach Rom, das gemüthliche Ausplaudern früherer Erlebnisse mit seinem Freunde und Glaubensgenossen daselbst, die gemeinschaftliche Badereise nach Ostia, das strenge Urtheil über einen ganz gewöhnlichen Akt heidnischer Frömmigkeit (2, 4), die in Reiseschilderungen und in ähnlichem Erzählungsstoff sich bewegende Conversation passen nicht auf eine Zeit, welche „in grausamem

1) Div. inst. V, 1, 22.
2) Teuffel, Geschichte der röm. Lit., 1. Aufl. S. 770.

und blutigem Kampf gegen das Christenthum steht und den Ausrottungskampf gegen dasselbe eröffnet hat" (Keim, Celsus' Wahres Wort, S. 154 f.), sondern setzen entschieden friedliche Verhältnisse voraus. Auch verdankt der Dialog seine Entstehung nicht etwa dem Drucke blutiger Zeitereignisse, sondern wird durch einen zufälligen Umstand veranlasst (2, 4; 4, 1 ff.) und bewegt sich anfangs durchaus auf der Bahn allgemeiner philosophischer Argumentation. Erst c. 9 wendet sich die Rede des Angreifenden namentlich und direkt gegen die Christen und hier zuerst werden Verfolgungsleiden erwähnt: *spernunt tormenta praesentia, dum incerta metuunt et futura et dum mori post mortem timent, interim mori non timent.* Aber dass diese Praesentia ganz allgemein schildern und keine aktuelle Beziehung haben, ergiebt sich unmittelbar aus den vorhergehenden, ebenfalls präsentischen Charakteristiken.[1]) Andererseits constatirt der heidnische Gegner mit Zustimmung des Christen (31, 7), dass in der Gegenwart die Zahl der Christen tagtäglich wächst und überall ihre Bethäuser aufschliessen (9, 1), Thatsachen, die sich nur aus einer ruhigen Entwickelung der Dinge erklären. Daher wird dieses Anwachsen der Gemeinde nicht als Wirkung des vergossenen Märtyrerblutes erklärt, wie sonst in der altchristlichen Apologetik, sondern daraus weil *in pulcro genere vivendi et perstat et perseverat suus et adcrescit alienus* (37, 8). Damit stimmt der Wunsch des Heiden überein: *eruenda prorsus haec et execranda consensio* (9, 1), durch welchen die Ausrottung des Christenthums als eine in der Zukunft noch zu lösende Aufgabe bezeichnet wird. Aus den Worten 31, 6: *audire nos publice aut erubescitis aut timetis* geht sogar hervor, dass in der Gegenwart des Verfassers dem Christenthum nicht etwa die Existenz, sondern nur das öffentliche freie Hervortreten versagt wurde. Noch viel weiter aber führt von den Gedanken einer Verfolgung ab die stolze Forderung des Christen an das Heidenthum und in Beziehung auf dieses: *cohibeatur superstitio, impietas expie-*

1) Dasselbe gilt von 37, 4 ff., wo auf *pertulerunt* das Praesens *inludunt* folgt. Vgl. auch 37, 1.

tur, vera religio reservetur (38, 6).[1]) Das Verhältniss zwischen Christenthum und Heidenthum ist nicht sowohl ein Zustand blutigen Kampfes des letztern gegen jenes, sondern eine Art Rivalität, ein gegenseitiges *invidere* (ebend.).[2]) Diesen Momenten gegenüber sind die Drohungen des Caecilius: *ecce vobis minae, supplicia, tormenta et jam non adorandae, sed subeundae cruces, ignes etiam quos et praedicitis et timetis* (12, 4) — von keinem Gewichte. Wir haben sie nur als Hinweise eines leidenschaftlichen Gegners auf eine schlimme Zukunft zu beurtheilen. Daher auch nimmt der Christ diese ganze Fülle böser Aussichten mit der kühlen Bemerkung auf: *cruces nec colimus, nec optamus* (29, 5).

Wie ist nun diese Friedenszeit, die diesseits des Jahres 203 liegt, chronologisch näher zu bestimmen? Gerade in dem genannten Jahre erliess Septimius Severus die bekannte Verordnung gegen die Christen (Spartian., Sev. 17, 1), welcher blutige Bedrückungen folgten, die auch unter Caracalla noch andauerten, bis Elagabal eine längere Friedenszeit inaugurirte, die in den nächsten ein und dreissig Jahren nur einmal, durch Maximinus Thrax, ernstlich gestört wurde. Es fragt sich, ob der sonstige Inhalt der Apologie auf diese Zeit passt. Wir müssen dies verneinen.

Während nämlich Tertullian die bekannten gegen die Christen erhobenen gräulichen Vorwürfe als allgemein verbreitet und geglaubt voraussetzt, werden dieselben hier sehr hypothetisch und vorsichtig, ja mit offenbarem Unglauben ausgesprochen (9, 3. 4. 5; 10, 1: *sagax fama — audio — ferunt — fabulatur — fabula — quae aut omnia aut pleraque vera declarat ... religionis obscuritas*). Es ist aber kaum

1) Es ist dieselbe Sprache, die in nachconstantinischer Zeit in kaiserlichen Gesetzen und von den Anhängern des *cogite intrare* geführt wurde, z. B. Cod. Theod. I, 16, 10 §. 2 (a. 341): *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania.* — I, 16, 10 §. 3 (a. 342): *quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, volumus* u. s. w. *Firm. Mat.*, De errore prof. rel. c. 16: *Amputanda sunt haec, sacratissimi imperatores, penitus atque delenda ... ne diutius Romanum orbem praesumptionis istius error funestus immaculet;* z. vgl. auch c. 28. 29.

2) Vgl. auch Lactant. Instit. div. V, 12, 11.

anzunehmen, dass innerhalb zweier oder dreier Decennien ein solcher Rückgang sich habe vollziehen können; dazu bedurfte es längerer Zeit. Nicht minder entfernt von den ersten Decennien des 3. Jahrhunderts die Bezeichnung des Serapisdienstes als Cultus des *vulgus superstitiosum* (2, 4), während nicht nur Tertullian von Serapis und anderen ägyptischen Gottheiten aussagt, dass sie in damaliger Zeit im Römerreiche die *summa majestas* besässen (Ad Nat. II, 8), sondern auch in der ganzen ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts Serapis in den höheren Schichten der Bevölkerung Verehrung genoss und nicht etwa schon zu der Hefe des Volkes herabgesunken war,[1]) wie der Verfasser des Octavius voraussetzt. Bezeichnend dafür ist, dass noch Alexander Severus sich in die Serapismysterien einweihen liess.[2]) Auch die verächtliche Beurtheilung der heidnischen Religion, welche *imperitiae vulgaris caecitas* (3, 1) und *inscientia* (4, 4) genannt wird, sowie die auffällige Bezeichnuug des Heidenthums als *secta* (4, 4) weisen mit Bestimmtheit auf eine Zeit, wo eine lange Friedensperiode die Christen nicht nur an Zahl gemehrt, sondern auch an Selbstbewusstsein gestärkt und mit kühnem Hoffen auf die Zukunft erfüllt hatte. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Frage des Christen an den Heiden (38, 6): *quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit?* Und die Aufforderung (ebend.): *Fruamur bono nostro et recti sententiam temperemus.* Das Christenthum wird hier auf der Höhe seines Wachsthums (*maturuit*) vorgestellt, und diesem gewaltigen Thatbeweise gegenüber Anschluss an dasselbe und gemeinsamer Genuss der dargebotenen Güter als das einzige richtige Verfahren dem Heidenthum empfohlen. Es verrathen sich hier deutlich die Verhältnisse, welche Eusebius am Eingange des achten Buches seiner Kirchengeschichte schildert. Wenn ferner 9, 1 von dem heidnischen Gegner anerkannt wird: *per universum orbem sacraria*[3]) *ista taeterrima impiae coitionis*

1) Preller, Röm. Myth., 2. Aufl. S. 727 ff.

2) Spartianus, Vita Alex., c. 17.

3) Die Conjektur von Herrmann *sacra* hat keinen Sinn, da dieses Wort durchaus nicht in den Zusammenhang hineinpasst.

adolescunt, womit wirkliche Basiliken, nicht dem Gottesdienste dienende Privathäuser gemeint sind, so führt dies mit Sicherheit über die Mitte des 3. Jahrhunderts herab. Caecilius gesteht hier dasselbe zu, was Eusebius (VIII, 1) von der der diokletianischen Verfolgung vorhergehenden Zeit rühmt: *πῶς δ' ἄν τις διαγράψειε τὰς μυριάνδρους ἐκείνας ἐπισυναγωγὰς καὶ τὰ πλήθη τῶν κατὰ πᾶσαν πόλιν ἀθροισμάτων, τάς τε ἐπισήμους ἐν τοῖς προσευκτηρίοις συνδρομάς, ὧν δὴ ἕνεκα μηδαμῶς ἔτι τοῖς παλαιοῖς οἰκοδομήμασιν ἀρκούμενοι εὐρείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας.*[1]) Diesen Verhältnissen entspricht auch die auffallende Thatsache, dass der von dem Heiden in starken Ausdrücken erhobene Vorwurf der Staatsgefährlichkeit des Christenthums[2]) nicht wie sonst durch Berufung auf das Gemeindegebet für Kaiser und Reich zurückgewiesen, sondern durch die feindselige Sprache des Christen gegen die Herrscher (37, 1, 6) gleichsam zugestanden und bekräftigt wird. Während noch Origenes und Cyprian nach dem Vorgange Tertullian's und anderer Kirchenschriftsteller, die diesen Punkt berühren, eine gleichlautende Anklage mit Entschiedenheit und in der angegebenen Weise abgewiesen hatten, wird hier die Insinuation, dass die Christen Feinde des Staates seien, nicht nur nicht widerlegt, sondern durch scharfen Tadel der Regierung und ihrer Organe und Belobigung des Widerstandes gegen dieselbe bestätigt und angenommen.[3]) Eine solche gereizte Stim-

1) Damit steht nicht in Widerspruch, dass X, 1 von einer „obscuritas“ der christlichen Religion gesprochen und den Christen ein „occultare et abscondere“ ihres Cultus zum Vorwurfe gemacht wird, sowie, dass sie keine Altäre haben, „temple nulla, nulla nota simulacra.“ Denn es handelt sich hier um den bild- und opferlosen, einfachen Gottesdienst der Christen, der sich in die Räume der Basilika verschliesst, im Gegensatz zu dem pomphaften, mit reichem Apparate auftretenden und öffentlichen heidnischen Cultus. Das erhellt weiterhin aus der Antwort des Christen 32, 1: *Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus?*

2) C. 8: *inlicita ac desperata factio.* — c. 9: *impia coitio, consensio.* — c. 8: *plebs profanae conjurationis.* —

3) C. 37, 1: *quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus ... libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cujus est,*

mung aber ist allein erklärlich einerseits aus einer besonders günstigen Lage des Christenthums, wodurch nothwendigerweise das Selbstbewusstsein und die Empfindlichkeit desselben gesteigert wurde, andererseits aus einer inneren Politik, die bis dahin den Christen günstig war, jetzt aber wider Erwarten in das Gegentheil umzuschlagen droht oder bereits umgeschlagen ist. Daher dieser Trotz und die Abneigung, das, was man bereits factisch besass, ohne Weiteres wieder hinzugeben.

Wie ist diese Situation näher zu bestimmen?

Keim bemerkt a. a. O. S. 156: „Manche Stellen zeigen sogar das Doppelkaiserthum von M. Aurel und Commodus" und verweist dabei auf capp. 29. 33. 36. C. 29, 5 werden in der That *principes et reges*, c. 36, 1 *reges* und c. 37, 1 *reges et principes* genannt und zwar in Hinblick auf die Gegenwart des Schreibenden. Aber wenn, abgesehen von Allem, was wir bisher für die Abfassungszeit des Octavius als Resultat gewonnen haben, *reges* sich wohl auf M. Aurel und Commodus beziehen liesse, so bleibt doch das *principes* unerklärt, welches zweimal mit *reges* verbunden ist. Ausserdem passt die Charakteristik dieser reges nicht auf die genannten Kaiser. Dieselben sind von niederem Stande, verfügen über ungeheure Reichthümer,[1]) fordern göttliche Ehre für sich[2]) und lassen sich von übeln Rathgebern leiten.[3]) Einem der reges wird namentlich Furchtsamkeit, Abgeschlossenheit und Geiz vorgeworfen; daneben Werthlegen auf äussere Pracht

---

cedit, cum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, insultat. — Ebend. n. 7 ff. von den Herrschern: *miseri ut victimae ad supplicium saginantur, ut hostiae ad poenam saginantur* u. s. w.

1) 37, 7: *nisi forte vos decipit, quod Deum nescientes divitiis affluant, honoribus floreant, polleant potestatibus. Miseri in hoc altius tolluntur, ut decidant altius .... In hoc adeo quidam imperiis ac dominationibus eriguntur, ut* u. s. w.

2) 29, 5: *etiam principibus et regibus, non ut magnis et electis viris, sicut fas est, sed ut deis turpiter adulatio falsa blanditur* ... Sic *eorum numen vocant, ad imagines supplicant* u. s. w. Vgl. auch 37, 10: *vanus error hominis.*

3) 37, 7 ... *ut ingenium eorum perditae mentes licentia potestatis libere nundinentur.*

und ein cultus dignitatis.[1]) Den reges stehen zur Seite die principes, die selbstverständlich von geringerer Würde sind als jene, wie schon aus dem Namensunterschiede sich ergiebt, aber doch an Rang höher stehen als die kaiserliche Beamtenschaft (*ministri*, c. 33, 1). Sie repräsentiren mit den reges zusammen die oberste Staatsgewalt (29, 5; 37, 1).

Mit diesen wenigen, aber inhaltsvollen Notizen ist die politische Situation, in welcher die Apologie geschrieben wurde, unverkennbar gezeichnet: Die reges sind die Augusti Diocletian und Maximianus,[2]) die principes die Cäsaren Galerius und Constantius, deren Verhältniss zu einander Lactantius treffend mit den Worten charakterisirt: *duo sint in re publica majores, qui summam rerum teneant, duo minores, qui sint adjumento* (De mort. persec. c. 18).

Die von Minucius 29, 5 mit Entrüstung constatirte Thatsache: *principibus et regibus .... ut deis turpiter adulatio falsa blanditur*, die später weiterhin als *vanus error hominis* und *inanis cultus dignitatis* (37, 10) bezeichnet wird, bestätigt in Beziehung auf Diocletian Aurelius Victor (De Caes. 39, 2) in ähnlichen Ausdrücken: *Se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus est et adorari se appellarique uti Deum.* Ebenso 39, 29, wo es von den Mitregenten heisst: „*Valerium ut parentem seu Dei magni suspiciebant modo.*" In gleicher Weise Eutropius, Diocl. 9, 26: (Diocletianus) *imperio Romano primum regiae consuetudinis formam magis quam Romanae libertatis invexit adorarique se jussit, eum ante eum cuncti salutarentur.*[3]) Dass aber dieses Emporheben über menschliche Würde und Höhe auch bei

1) 37, 9 ff.

2) Die Bezeichnung derselben als reges kann nicht auffallend erscheinen. Denn einerseits musste dem Verfasser die Rücksicht auf die Zeitverhältnisse gebieten, sich unbestimmt auszudrücken, andererseits findet sich die Bezeichnung der römischen Kaiser als reges auch bei Tertullian (z. B. Adv. Marc. I, 4), Augustin u. A. Ebenso Lactantius Div. inst. V, 12; z. vgl. V, 21. Bei den Griechen ist βασιλεύς der gewöhnliche Name für den römischen Caesar.

3) Z. vgl. auch Eumen. IV, 9 und die Inschrift C. I. L. V, 10: *Domino et Deo* || *Deorum* || *sacr* (um), die sich sehr wahrscheinlich auf Diocletian bezieht.

dem Mitaugustus Maximianus statt hatte, bezeugt, ausser den Auslassungen der Panegyriker,[1]) eine lateinische Inschrift,[2]) in welcher die Augusti *dii geniti et deorum creatores* genannt werden. Nicht geringere Auszeichnung genossen oder beanspruchten in dieser Hinsicht die Caesaren Galerius und Constantius, worüber ebenfalls die Panegyriker zu vergleichen sind. Von Galerius bemerkt dies der Verfasser der Schrift de mort. persec. c. 9 ausserdem mit den Worten: *Exinde insolentissime agere coepit, ut ex Marte se procreatum et videri et dici vellet tamquam alterum Romulum.* Die Anfänge des Caesarencultus reichen zwar in das 1. Jahrh. zurück, aber die durch Minucius Felix vorausgesetzte und charakterisirte Stufe wurde erst unter Diocletian erstiegen. Was insbesondere die adoratio anbetrifft, so wurde dieselbe, wenn Lampridius[3]) zu glauben ist, zwar bereits unter Elagabalus eingeführt, aber bereits durch Alexander Severus wieder abgestellt.

Die an den einen rex gerichteten Worte ferner der Apologie (37, 10): *fascibus et purpuris gloriaris. Vanus error hominis ... fulgere purpura, mente sordescere* (vgl. auch 37, 7) entsprechen ebenfalls durchaus dem, was Aurelius Victor a. a. O. weiter von Diocletian sagt: *qui primus ex auro veste quaesita, serici ac purpurae gemmarumque vim plantis concupiverit.* Auch der Vorwurf der Zurückgezogenheit vom Volke (*multo comitatu stipatus* 37, 9)[4]) und des Geizes (*mente sordescere* 37, 10)[5]) pflegte gegen Diocletian erhoben zu wer-

---

1) Z. B. Claud. Mamert. Paneg. Maximiano Hercul. 1, 1: *veneratio numinis tui cum solemni sacrae urbis religione jungenda est.* — Hercules ist *princeps tui generis ac nominis* (1, 3). — Von sich und den Anwesenden sagt der Redner: *te praesentem intuemur Deum* (2, 1). — Ferner 2, 3: *An divinam generis tui originem recensebo?* Vgl. ferner Claud. Mamert. Geneth. Max. 2, 4; 5, 4.

2) C. I. L. V, 701.

3) Ael. Lamprid., Alex. Sever. c. 18: *Idem* (scil. Alexand. Sev.) *adorari se vetuit, cum jam coepisset Heliogabalus adorari regum more Persarum.*

4) Mamert., Genethl. c. 11. Vgl. Mason, The persecution of Diocletian, Cambr. 1876 S. 15. 210.

5) So, glaube ich, ist der Ausdruck nach dem Zusammenhange zu verstehen. Vgl. De mort. persec. c. 7: *Hic orbem terrae simul et ava-*

den, und die von Burckhardt[1]) als unhistorisch abgewiesene Bezeichnung Diocletian's als *meticulosus animique disjectus* in den Mortes persecutorum findet eine gute Bestätigung durch die Worte der Apologie (37, 9): *tam times quam timeris.* Unter den bösen Rathgebern (*perditae mentes*), auf welche 37, 7 hingewiesen wird, sind ohne Zweifel die in der Umgebung des Kaisers gegen die Christen arbeitenden Personen verstanden, von denen Hierocles, Galerius und ein nikomedischer „antistes philosophiae" von Lactantius[2]) angeführt werden. Die niedere Herkunft der Herrscher, ausgenommen Constantius, auf welche 37, 7 angespielt wird, ist bekannt.

Da nun die Erhebung Maximian's zum Augustus i. J. 285 und die Caesarenernennung i. J. 292 stattfand, so würde die Abfassung der Apologie in die Jahre 292—303 zu setzen sein. Ein genaueres Datum lässt sich vielleicht aus 37, 1. 2. 3 gewinnen. Denn dort wird auf offenbar erst der jüngsten Vergangenheit angehörige Gewaltthätigkeiten gegen einzelne Christen deutlich hingewiesen.[3]) Man wird dabei an die jedenfalls nach 297, wahrscheinlich 299 durchgeführte Purification des Heeres und des Palatiums zu denken haben, bei der es freilich nicht auf ein blutiges Verfahren gegen die Christen abgesehen war, die aber nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des Eusebius und echter Acta Mar-

---

ritia et timiditate subvertit und: *Idem insatiabili avaritia thesauros nunquam minui volebat, sed semper extraordinarias opes ac largitiones congerebat.* Zu Min. 37, 7 insbesondere: ... *quod Deum nescientes divitiis affluant* z. vgl. De mort. pers. c. 8: *Cruentissimus fiscus male partis opibus affluebat.*

1) Burckhardt, Die Zeit Constantin's d. Gr., 2. Aufl. Leipzig 1880, S. 290 Anm. 1, und neuerdings Morosi, L' abdicazione di Diocleziano (Archivio storico ital. 1880, S. 211 ff.). Dagegen mit Recht Vogel, Der Kaiser Diocletian, Gotha 1857 S. 61.

2) Lactant., Div. inst. V, 2; de mort. persec. 10. 16.

3) *Quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus cum dolore congreditur, cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur cum strepitum mortis et horrorem carnificis invidens inculcat cum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cujus est, cedit cum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, insultat .... Dei miles nec in dolore deseritur nec morte finitur.*

tyrum[1]) auch Hinrichtungen im Gefolge hatte. Demnach ist anzunehmen, dass der Octavius genauer in den Jahren 300—23. Februar 303 abgefasst wurde. Auf diese Zeit weist auch deutlich genug die Stimmung, welche die Rede des Christen durchzieht. Er hat eine dunkele Vorahnung der blutigen Katastrophe, die im Jahre 303 begann. Der wachsende Einfluss der christenfeindlichen Umgebung des Oberkaisers, das blutige Einschreiten gegen einzelne Christen erfüllt ihn auf der einen Seite mit Abscheu vor der heidnischen Obrigkeit und auf der anderen Seite mit banger Sorge um die Zukunft. Und der Octavius ist die Frucht dieser Sorge. Der Verfasser will, ehe der entscheidende Moment eintritt, den Gegnern die von ihm zwischen Christenthum und Heidenthum gezogene Bilanz vorlegen und dadurch womöglich das drohende Unheil zurückdrängen. Aber er selbst scheint nur geringe Hoffnung auf einen Erfolg zu haben. Daher der gereizte Ton, der sonst bei keinem vorconstantinischen Kirchenschriftsteller begegnet. Damit wird die übrigens schon durch die Anlage und Durchführung des Dialogs unwahrscheinlich gemachte Annahme, dass das Gespräch auf Thatsächlichkeit beruhe, hinfällig. Zudem scheint der Verfasser in Afrika, nicht in Rom zu suchen zu sein,[2]) wie schon ältere Commentatoren vermuthet haben.

Es erübrigt noch ein Wort über den Tractat De idolorum vanitate, in welchen ein Theil der Apologie sammt Stücken aus Tertullian's Apologeticum aufgenommen ist. Kaum ein Fünftel gehört dem Compilator selbst an. Ganz abgesehen von der Stilverschiedenheit, welche das selbstständige Stück in Vergleich zu den echten Schriften Cyprian's bietet, kann man diesem letzteren im Ernst ein so dürftiges

---

1) Euseb. VIII, 4, 4; Acta S. Marcelli (Ruinart ed. Vol. S. 265); Acta S. Cassiani (ebend. S. 267). Das Martyrium des Maximilianus (ebend. S. 263) fand sogar bereits *Tusco et Anulino coss. IV. Id. Mart.*, also i. J. 295 statt.

2) Liesse sich dies mit Sicherheit erweisen, so dürfte vielleicht die Veranlassung der Apologie ausser in der allgemeinen Zeitlage, in den eben angeführten Martyrien, die sämmtlich Afrika angehören und gewiss nicht die einzigen waren, zu suchen sein.

Machwerk zutrauen? Auf Schritt und Tritt verräth sich hier ein mechanisch arbeitender Schriftsteller, dessen Argumentation platt und geistlos ist und nicht im entferntesten an die lebendige, entschiedene Beweisführung Cyprian's heranreicht. Man hat dies wohl herausgefühlt und die Schrift für eine Erstlingsarbeit Cyprian's erklärt. Aber die doch jedenfalls bald nach dem Uebertritte Cyprian's zum Christenthume geschriebene Abhandlung De gratia Dei deckt sich ebensowenig mit De idolorum vanitate wie die spätesten Schriften Cyprian's. Nach Massgabe der gewonnenen Resultate würde die Schrift frühestens den ersten Decennien des 4. Jahrhunderts angehören. [1])

---

1) Neuerdings hat H. Dessau („Hermes", 1880 S. 471—474) mehrere Inschriften aus Cirta, die einen Marcus Caecilius Quinti f. Natalis nennen, auf den Caecilius des „Octavius" bezogen und auf Grund dieses Materials die Abfassung der Apologie kurz nach Caracalla gesetzt. Dieser Versuch muss als misslungen bezeichnet werden. Da eine Beleuchtung desselben bereits von anderer Seite in Aussicht genommen ist, so verzichte ich darauf, hier dieses Urtheil zu begründen.

Die vermeintliche 'Itala' und die Bibelübersetzung des Hieronymus.

Von

Dr. P. Corssen.

Ueber die lateinischen Uebersetzungen, welche die Schriften des alten und neuen Testamentes im Laufe der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche erfahren haben, herrscht noch heutigen Tages eine grosse Unsicherheit und Unklarheit der Ansichten. Die Quelle dieser Unsicherheit und Unklarheit ist eine Stelle Augustin's (de doctr. Christ. II, 15), die mit einem einzigen falschen Wörtchen die Köpfe in die Irre geführt hat. Ihre richtige Beurtheilung hat diese Stelle freilich schon im vorigen Jahrhundert und zwar von keinem Geringeren als Richard Bentley gefunden, aber leider hat sich der Irrthum bis jetzt kräftiger als die Wahrheit gezeigt und Keiner nach ihm scheint seine Kritik verstanden und beachtet zu haben. Da dieser Irrthum den wissenschaftlichen Arbeiten, zu welchen die lateinischen Uebersetzungen auffordern, entschieden hemmend im Wege steht, so scheint mir ein erneuter Angriff auf die 'Itala' doppelt geboten.

Der Ausdruck 'Itala' bezeichnet, wenn man von dem Texte, den die Handschriften und Ausgaben Augustin's bieten, ausgeht ('in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur. nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae') offenbar e i n e der vorhieronymianischen Uebersetzungen und zwar eine, nach der Meinung des Augustin, durch besondere Worttreue und Klarheit vor den übrigen ausgezeichnete. Nun wurde aber nichtsdestoweniger im vorigen Jahrhundert von Sabatier, der die Wiederherstellung

der Itala versuchte, eine Mehrheit lateinischer Uebersetzungen vor Hieronymus geradezu geläugnet. Diese Meinung hat noch in unseren Tagen Liebhaber gefunden und ist z. B. von dem Verfasser des Artikels 'Vulgata' in Herzog's 'Realencyclopädie für protest. Theologie', eines Artikels, auf den ich um so mehr Rücksicht nehme, als ich mir denke, dass hauptsächlich durch ihn die falsche Auffassung der Sache in weitere Kreise verbreitet ist, im Wesentlichen adoptirt worden. Beide erklären die Abweichungen in der Ueberlieferung der lat. Uebersetzung als eine Trübung des Originals, welche durch Sorglosigkeit und Willkür der Abschreiber, sowie durch glückliche oder unglückliche Versuche von Correctoren entstanden sei.

Das Widerspruchsvolle dieser Ansicht wird Jedem in die Augen springen. Denn wenn es nur eine einzige uralte, wie Sabatier in einem Anfluge von Begeisterung meint, vielleicht durch die Inspiration des Apostels Paulus entstandene Uebersetzung gab (s. versiones antiquae I. praef. §. 57), die aber in den Handschriften der Zeit vielfach verdorben vorlag, so ist es ja ganz unfassbar, wie Augustin seine Leser, denen er angeben wollte, aus welcher Quelle sie, abgesehen vom Original, am wenigsten verfälscht die Wahrheit der heiligen Schriften schöpfen könnten, auf diese Uebersetzung hätte verweisen sollen. Die Itala war ja, wie Sabatier selbst sagt, gar nicht in einem bestimmten Codex vorhanden, sondern sie wäre erst aus verschiedenen Handschriften durch kritische Kunst herzustellen gewesen; sowie die heutige katholische Vulgata, um im Geist und Vergleich Sabatier's zu bleiben, virtuell zwar vor der päpstlichen Ausgabe da war, lesbar aber doch erst durch die römischen Editoren aus der schwankenden Ueberlieferung wiedergewonnen wurde.

Ich habe nicht gefunden, dass Sabatier die Widersinnigkeit seiner Aufstellungen irgendwo zum Bewusstsein gekommen wäre. Seine ganze Argumentation ist allerdings schwankend und unsicher genug. Man merkt aber überall deutlich, dass seine Herzensmeinung ist, es habe von jeher nur eine Uebersetzung gegeben, nämlich die Itala, und dass man, wenn man nur diesen Ausdruck nicht zu streng nehme,

jenen nicht zu sehr presse, sehr wohl mit den Zeugnissen Augustin's und Hieronymus' zurecht kommen könne; wolle man aber durchaus mehrere Uebersetzungen annehmen, so sei es doch ganz unbestreitbar, dass eine vor allen anderen Anerkennung gefunden, ein ähnliches Ansehen wie später die Vulgata in der Kirche besessen habe, und dass eben diese von Augustin Itala, von Hieronymus Vulgata genannt werde (I. praef. §. 51 etc.).

Der Verfasser des erwähnten Artikels modificirt die Ansicht Sabatier's dahin, dass er annimmt, Augustin habe an jener Stelle sich der Sache nach geirrt, indem er für verschiedene Uebersetzungen gehalten habe, was in der That nur verschiedene Ueberlieferung einer einzigen Arbeit gewesen sei und dass wir demnach unter der Itala eine besondere Recension verstehen müssten. Dabei weiss er aber weder den Ausdruck Itala zu erklären, noch irgend etwas Plausibles beizubringen, wo? wann? und warum? eine solche Recension geschehen sei.

Andere haben den Ausdruck 'Itala' ganz willkürlich auf vorhieronymianische Uebersetzungen überhaupt übertragen und sind gelegentlich dabei in eine solche Confusion gerathen, dass sie als Italacodex in diesem Sinn z. B. auch den 'Cod. Fuldensis Nov. testam. Latine interprete Hieronymo' aufgeführt haben (s. Rönsch, Itala und Vulgata, p. 19).

Da die Itala als solche nur in der einzigen schon angeführten Stelle des Augustin erwähnt wird, so hängt ihr Schicksal lediglich von der Interpretation dieser Stelle ab. Während nun alle Anderen, von dem guten Glauben an die Itala voreingenommen, an den Text des Augustin herangetreten waren, war Bentley der erste, der misstrauischer und mit weniger Ehrfurcht vor gedrucktem und geschriebenem Wort gesegnet erst die Zuverlässigkeit dieses Textes prüfte, ehe er Schlüsse aus ihm zog. In der Vorrede zu Sabatier's 5. Bande findet man das Resultat dieser Prüfung in knapper Argumentation zusammengedrängt, leider von Sabatier's weitschweifigem und verständnisslosem Raisonnement unterbrochen und begleitet.

Zuerst stösst Bentley sich an den Ausdruck 'Itala'; und

dass diese Adjectivform an diesen Ort und in dieser Verbindung unerhört sei und statt dessen wohl 'Italica' gelesen werden müsse, ist auch von Anderen zugestanden worden. Dieses Zugeständniss ist aber für alle Freunde einer 'italienischen' Uebersetzung höchst bedenklich. Denn wer 'Italica' für 'Itala' schreibt, erkennt das Verderbniss der Stelle an und räumt das Recht zu anderen Conjekturen ein. Indessen nehmen wir an, es sei an dieser Stelle von einer italienischen Uebersetzung die Rede, so werden wir uns doch mit Bentley wundern, dass dieser Uebersetzung nirgendwo, weder bei Augustin, noch bei irgend einem andern alten Schriftsteller Erwähnung geschieht. Und sehr bekannt musste doch wohl diese Uebersetzung sein, wenn Augustin sie so kurzweg als Itala bezeichnete, wenn er von jedem Leser glaubte, dass es keiner weiteren Aufklärung bedürfe, dass der blosse Name genüge, ihn zu verständigen. Woher aber kann dieser doch sehr auffällige Name einer Uebersetzung stammen? Wurde sie 'italienisch' genannt, weil sie in Italien entstanden war? Aber alle Spuren, sagt man, führen darauf, dass Afrika das Vaterland der Itala ist und Rönsch (I. und V. p. 7) meint, sie hätte auch wohl 'Afra' genannt werden können. Oder weil sie zu Augustin's Zeit in Italien vorzugsweise gebräuchlich war? Aber das ist auch nicht möglich: denn offenbar setzt unsere Stelle doch voraus, dass sie ein allbekannter und geläufiger Begriff war. Wäre sie aber identisch mit derjenigen, die Hieronymus Vulgata nennt, wie Sabatier nach dem Vorgang der römischen Editoren der Vulgata annimmt, was hätte es für einen Sinn, eine Uebersetzung, die in den Kirchen und den Häusern der Privaten die übliche war, besonders zu empfehlen? Ferner, wenn die Itala diejenigen Eigenschaften besass, welche an jener Stelle ihr beigelegt werden, wie konnte dann Augustin die Verbesserungen der lateinischen Uebersetzung der Septuaginta (s. ep. 82, c. 5), sowie des neuen Testaments durch Hieronymus (s. ep. 71, c. 6) lobend anerkennen? Warum hielt er ihm nicht die Itala entgegen? Und wie konnte Hieronymus, der nirgendwo mit einem Wörtchen auf die Itala Bezug nimmt, diese bekannte und angesehene Uebersetzung so vornehm

ignoriren, und das auf Befehl des römischen, also italienischen Bischofs?

Nun überlege man den ganzen Zusammenhang Augustin's. Das 2. Buch de doctrina Christiana soll die Mittel und Wege aufzeigen, durch welche man zum Verständniss der Schrift gelangt. Kap. 14 handelt von den unbekannten Wörtern und Wendungen, sowohl Fremdwörtern als ungewöhnlichen Ausdrücken der eigenen Sprache. Als vorzüglichstes Mittel zum Verständniss derselben zu gelangen, wird in beiden Fällen die Vergleichung verschiedener Uebersetzungen empfohlen ('plurium interpretum consulenda collatio est. — plurium hic quoque juvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa'). Dabei wird vor gefälschten Exemplaren gewarnt und dann cap. 15 fortgefahren: 'in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur: nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae'. Hat das Sinn und Verstand? Wozu erst verschiedene Uebersetzungen vergleichen und erwägen, wenn ich von vornherein weiss, welcher Uebersetzung ich den Vorzug zu geben habe? 'Hoccine ut tam absurdum dederit magnus Augustinus? — Si enim Itala·ista ceteris praeferenda erat, frustra utique et inepte praeciperet, ut ceterae illae conquirerentur!' (Bentley bei Sab. V, p. XXIII.) Was wir erwarten, ist, dass eine Richtschnur für die Entscheidung zwischen den verschiedenen der Vergleichung unterliegenden Uebersetzungen gegeben werde, und das ist vernünftiger Weise Worttreue und Deutlichkeit. So erfordert der Sinn des Zusammenhangs mit nothwendiger Consequenz das, was Bentley lesen wollte: 'in ipsis autem interpretationibus illa ceteris praeferatur, quae est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae'.

Ich glaube, dass diese Interpretation vollständig genügen sollte, um allen Zweifel an der Verderbtheit der Stelle und der Nothwendigkeit der Verbesserung im Sinne Bentley's zu haben. Da aber dieselbe bis jetzt nicht zur Anerkennung gelangt ist, so wird es gerechtfertigt scheinen, wenn ich einige neue Gründe hinzufüge, die auf jeden Fall zeigen, wie durch Bentley's Conjektur überall in Augustin's Buche die Harmonie wiederhergestellt wird. — In demselben Kap. 15

folgen später die Worte: 'sed tamen, ut superius dixi, horum quoque interpretum, qui verbis tenacius inhaeserunt, collatio non est inutilis ad explanandam saepe sententiam'. Diese Worte, denke ich, beziehen sich auf den ersten Satz des Capitels und verrathen, dass dort nicht an eine bestimmte Uebersetzung gedacht sein kann. Ferner berücksichtige man Cap. 13: 'aut linguarum illarum, ex quibus in latinam scriptura pervenit, petenda cognitio est aut habendae interpretationes eorum, qui se verbis nimis obstrinxerunt, non quia sufficiunt, sed ut ex eis veritas vel error detegatur aliorum'. Diese Stelle kann ebensowenig mit der hergebrachten Lesung des Anfangs von Cap. 15 in Einklang gesetzt werden und zeigt ebenfalls deutlich, dass Augustin wenigstens Worttreue nicht als den Vorzug einer bestimmten Uebersetzung anerkannte.

Man hat nun ferner auch durchaus nicht beachtet, in welche Widersprüche man gerieth, sobald man aus der Ueberlieferung die Itala herauszufinden suchte. Sabatier erblickt selbstverständlich in jedem Bibelcitat eines lat. Kirchenvaters vor Hieronymus, wie in jedem älteren Codex die Itala, ohne sich durch Abweichungen stören zu lassen. Aber auch in neuester Zeit glaubt z. B. Rönsch als Hauptquelle der Itala Tertullian und Augustin ansehen zu dürfen. Unter den charakteristischen Lesarten der Itala führt er u. A. Röm. VI, 23 'donativum' (= χάρισμα) aus Tertullian an, übersieht dabei aber, dass Augustin ep. 194 an dieser Stelle wie die Vulgata, wie der Cod. Amiat. und die Handschriften Sabatier's 'gratia' las. Dass aber Augustin selbst durchaus keine bestimmte Uebersetzung bevorzugte, sondern vielmehr alle für emendationsbedürftig hielt, dafür will ich schliesslich noch ein ganz unzweideutiges Zeugniss aus seinen Briefen beibringen: ep. 261 (alias 140) 'Psalterium a Sancto Hieronymo translatum non habeo. Nos autem non interpretati sumus, sed codicum latinorum nonnullas mendositates ex graecis exemplaribus emendavimus. — Nam etiam nunc, quae forte nos tunc praeterierunt, si legentes moverint, collatis codicibus emendamus'.

Zuletzt möchte ich noch eins hinzufügen, nicht als

wesentliches Argument, sondern als ein weiteres *Beispiel*, dass das Falsche überall Irrthum und Widerspruch *erzeugt*, die, sobald die Wahrheit wieder in ihr Recht *eingetreten ist*, in sich selbst zusammensinken. Der Verfasser des Artikels 'Vulgata' in Herzog's Encyclop. meint, Isidor der Spanier habe geglaubt, die Itala habe den Hieronymus zum Verfasser. Denn Etym. 6, 5 heisst es in dem *Abschnitt* de interpretibus zum Schluss, nachdem gesagt, dass Hieronymus, der Dreisprachenkundige, das alte Testament aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt habe: 'cuius interpretatio merito ceteris antefertur. Nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior.' Dass Isidor die oben citirte Stelle Augustin's deutlich vorgeschwebt habe, wird Niemand in Zweifel stellen. Angenommen nun, die Itala hätte bei Augustin einen vernünftigen Sinn, so wäre es doch wunderbar, dass Isidor diese berühmte Uebersetzung, welches sie ja unter jener *Voraussetzung* hätte sein müssen, bereits ganz vergessen *hatte*, während der wenig ältere Gregor (praef. in Iob) noch die alte Uebersetzung (die man denn doch wohl mit der Itala identificiren müsste) neben der neuen erwähnt. Hätte aber Isidor auf die Uebersetzung des Hieronymus übertragen, was, wie er wusste, auf die Itala ging und so bestimmt von dieser gesagt war, so wäre das kaum minder auffällig. Aller Schwierigkeiten werden wir auch hier überhoben, wenn wir Bentley's Lesung annehmen. Denn was wäre Isidor natürlicher und angemessener zu sagen als: 'Die Uebersetzung des Hieronymus erfüllt die Bedingungen, welche Augustin an eine annehmbare Uebersetzung stellt. Daher wird sie mit Recht den übrigen vorgezogen.'

Betrachten wir nun den Fehler in der Ueberlieferung Augustin's als beseitigt und sehen, wie die Dinge stehen. Es gab vor Hieronymus eine Anzahl verschiedener Uebersetzungen, von denen keine vor der andern ein besonderes Ansehen oder nachweisbaren Vorzug besass. Diese Thatsache ist durch äussere Zeugnisse belegt, entspricht der Natur der Dinge am besten und lässt sich aus dem vorlie-

genden Material noch heute zur Evidenz beweisen. Was die Zeugnisse betrifft, so genügt es wohl, sich auf Augustin und Hieronymus zu berufen, von denen der eine de doctr. Christ. II fortwährend von Uebersetzern und Uebersetzungen, der andere in der Einleitung zu seiner Evangelienausgabe, dem Brief an den Bischof Damasus, von anderen Orten zu schweigen, ebenfalls von Uebersetzern spricht.

Ist es aber an sich wahrscheinlich, dass in alter Zeit eine Uebersetzung das Ansehen gehabt habe, um in gleicher Weise wie das griechische Original auf seinem Gebiete vorzudringen? Wird nicht vielmehr überall das dringende Bedürfniss sich selbst, so gut es anging, zu befriedigen gesucht haben? Oder warum sollte in der älteren Zeit eine massgebende Uebersetzung die eingebürgerten verdrängt haben, besonders da auch lateinische Gemeinden noch nicht so ganz von aller Kenntniss des Griechischen verlassen waren und man noch zur Quelle zurückgehen konnte?

Schliesslich möge man irgend einen Abschnitt der als vorhieronymianisch publicirten Handschriften vergleichen, um sich zu überzeugen, dass man verschiedene Uebersetzungen und nicht durch Schreiber entstandene Abweichungen eines einzigen Originals vor sich habe. Ich will als Beispiele drei Stellen aus Ev. Joh. VI, in der Fassung der von Bianchini publicirten Handschriften, herausgreifen.

v. 3. Verc.	Veron.	Brix.
Abiit ergo in montem Jesus.	ascendit ergo Jesus in montem.	ascendit ergo in montem Jesus.
12. quibus saturatis.	ad ubi saturati sunt.	cum autem saturati essent.
20. et navis confestim facta est ad terram in qua ibant.	et statim navis accessit ad terram in qua ibant.	et statim navis facta est ad terram in quam ibant.

Wenn wir uns nun zu der Frage wenden, welche Aufgabe kritische Rekonstruktion an dem theils publicirten, theils in Bibliotheken noch verborgenen Material zu lösen hat, so

ist für sie mit dem Glauben an die Itala die Versuchung zu gewissen tollkühnen Untersuchungen allerdings geschwunden. Der gute Sabatier hat nun freilich, besonders was das neue Testament betrifft, seine Aufgabe nicht so schwer genommen. Er hat im Grunde nur Material angehäuft, indem er eine Handschrift im Texte abdruckte und Varianten aus Kirchenvätern und Handschriften unter dem Texte dazu gab. Keiner hat dann Lust gespürt, aus diesem Material eine originale Itala zu konstruiren. Eins hätte man nun aber doch selbst bei jener irrthümlichen Voraussetzung als eine nähere und nothwendig vorher zu lösende Aufgabe betrachten sollen, nämlich die Rekonstruktion der Ausgabe des Hieronymus. Offenbar leitete die Vorstellung irre, dass diese *in* der Sixtin.-Clementin. Ausgabe der Vulgata unmittelbar geboten werde. Daher druckt denn auch Sabatier diese neben seinem Texte ab, um in den Abweichungen die Eigenthümlichkeiten der vorhieronymianischen Uebersetzung hervortreten zu lassen. *Nun genügt* aber die Vergleichung irgend eines Abschnittes der Vulgata mit einer guten alten Handschrift, z. B. dem Amiatinus, um zu zeigen, wie weit entfernt die Vulgata ist, den Text des Hieronymus darzustellen. Man nehme z. B. Ev. Joh. VII. Berücksichtigen wir nur die Varianten, welche durch Vergleichung mit dem Griech. sich entscheiden lassen, so erhalten wir mindestens 9 Fälle, in denen der Amiat. mit der besten griechischen Ueberlieferung gegen die Vulg. übereinstimmt (cf. v. 8. 12. 33. 34. 38. 48. 52. z. B. 33. Vulg. dixit eis, Am. c. text. gr. coram eis; Vulg. me misit, Am. misit me, πέμψαντά με).

Welches sind nun die Kriterien der Handschriften, die die Uebersetzung des Hieronymus enthalten? [1]) Oefters sind äusserliche von hinreichender Sicherheit da; z. B. wenn der Brief des Hieronymus an den Bischof Damasus voransteht, oder auch sonst Hieronymus bestimmt als Uebersetzer bezeichnet wird, wie im Amiatinus in einer versificirten subscriptio (s. Tischendorf's Ausg. praef. p. XVI); ferner die

1) Ich bemerke, dass der 2. Theil meiner Abhandlung das alte Testament nicht berücksichtigt.

Canones des Eusebius und wohl auch die Paragrapheneintheilung, auf der jene beruhen, deren Nummern, sammt denen der Parallelstellen der anderen Evangelien am Rande z. B. des Amiatinus (s. praef. p. XX) sowie eines unedirten Manuscriptes von beträchtlichem Alter im Kloster La Cava[1]) bei Salerno sich verzeichnet finden. Denn auf die Einführung dieser Canones in die lateinischen Manuscripte legt Hieronymus ein grosses Gewicht, insofern sie zur Zerstörung gewisser Fehler ganz besonders geeignet seien (s. Hieron. ep. ad. Damas.). — Was die inneren Kriterien betrifft, so ist vor der Hand möglichst enger Anschluss an das griechische Original als das hauptsächlichste zu betrachten. Wir erfahren aus dem Briefe des Hieronymus an Damasus, dass er nichts weniger als eine neue Uebersetzung lieferte, sondern so viel wie möglich an das Alte sich anschloss und dieses nur an den Stellen, wo es geradezu von der Wahrheit abwich, nach Massgabe des griechischen Originals veränderte, wobei er einen Fehler besonders in's Auge fasste: die Vermischung verschiedener Evangelien welche von parallelen Stellen zuerst ausgegangen war. Alte Handschriften, wie die beiden erwähnten, zeigen verglichen mit der Vulgata in der That das Bestreben zu möglichst engem Anschluss an das Griechische und auch in unbedeutenderen Dingen, wie Wortstellung, Uebersetzung von Partikeln u. dgl. eine unendlich viel grössere Genauigkeit als die Vulgata. Es ist daher einleuchtend, welch' eminentes Hülfsmittel durch Wiederherstellung der Hieronymianischen Uebersetzung die Kritik des griechischen Textes gewinnen würde.

Ich zweifle aber sehr, dass diejenigen alten Handschriften, in welchen die erwähnten äusseren Kriterien fehlen, darum ohne Weiteres als reine vorhieronymianische Ueberlieferung anzusehen sind. Sehr auffallend ist mir, warum Sabatier gerade im alten Testamente von handschriftlicher Ueberlieferung sich meist verlassen sieht, während sie für das neue Testament in so reicher Fülle ihm zu Gebote zu stehen scheint. Hatte doch die Einführung der Uebersetzung des Hieronymus nach dem hebräischen Urtexte mit sehr viel

1) S. über dieses Cod. diplom. Cavensis I im Anhange.

grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen. Man denke nur an die bekannte Geschichte, die Augustin ep. 71 erzählt, sowie an die ablehnende Stellung, die Augustin selbst zu dieser Arbeit des Hieronymus nahm. Dagegen lobt derselbe Augustin [1]) die Bearbeitung der Evangelien durch Hieronymus so nachdrücklich, dass es mindestens wahrscheinlich ist, dass er sie selbst direkt benutzt oder doch sein eigenes Exemplar nach ihr corrigirt habe. Wenn er ferner den Hieronymus um seine Uebersetzung der Septuaginta bittet, [2]) um sie in den Kirchen lesen zu lassen, so scheint mir, wenn ich die beiden Briefstellen verbinde, so gut wie ausgemacht zu sein, dass er die Bearbeitung der Evangelien in der That in seinem Sprengel eingeführt hatte. Dass der römische Bischof, welcher die Bearbeitung angeordnet hatte, die nöthigen Schritte that, um die alte Uebersetzung zu verdrängen, versteht sich von selbst, und so wäre es immer ein ganz besonderer Zufall, wenn eine vorhieronymianische Uebersetzung sich ganz ungeändert erhalten haben sollte. Als wichtigstes Kriterium einer solchen würde mir derjenige Fehler erscheinen, den Hieronymus so besonders verfolgte, die grössere oder geringere Durcheinandermengung verschiedener Evangelien.

Ohne allen Zweifel freilich sind die vor Hieronymus vorhandenen Exemplare nicht ohne Weiteres vernichtet worden. Gewiss ist die Ausgabe des Hieronymus in neuge-

---

1) ep. LXXI, c. 6: 'proinde non parvas deo gratias agimus de opere tuo, quo Evangelium ex graeco interpretatus es: quia paene in omnibus nulla offensio est, cum scripturam graecam contulerimus. Unde si quisquam veteri falsitati contentiosius faverit, prolatis collatisque codicibus vel docetur facillime vel refellitur. Et si quaedam rarissima merito movent, quis tam durus est, qui labori tam utili non facile ignoscat, cui vicem audis referre non sufficit?'

2) ep. LXXXII, c. 5: 'ideo autem desidero interpretationem tuam pe septuaginta, ut et tanta latinorum interpretum, qui qualescumque hoc ausi sunt, quantum possumus imperitia careamus, et hi, qui me invidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando si fieri potest intelligant propterea me nolle tuam ex hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra septuaginta auctoritatem tamquam novum aliquid proferentes magno scandalo perturbemus plebes Christi'.

schriebenen Exemplaren erschienen, aber vielfach werden auch die alten Exemplare nach der neuen Ausgabe corrigirt und von diesen wiederum Abschriften entstanden sein. Die Berichtigung alter Handschriften aber konnte in sehr verschiedener Weise, sei es mit grösserer oder geringerer Sorgfalt, sei es mit bewusster und beabsichtigter Beschränkung geschehen. Wurden aber von corrigirten Exemplaren Abschriften genommen, so liegt auf der Hand, wie leicht in die Abschriften sich Altes wieder einschleichen konnte. Auf diese Weise blieb in jüngeren Handschriften Manches stehen, was Hieronymus geändert hatte und seine Absicht, eine massgebende Lesart in allen Fällen festzusetzen, gelangte nur in beschränktem Masse zur Ausführung. Einige Beispiele aus den beiden oben erwähnten Handschriften, deren Ueberlieferung ohne allen Zweifel durch die Recension des Hieronymus hindurchgegangen ist, wofür äussere und innere Kriterien übereinkommen, mögen diese Thatsachen illustriren und beweisen.

	Am.	Cav.
Ev. Joh. IV, 6.	fontem	puteum
VI, 12.	saturati	inpleti
50.	hic est panis de caelo descendens	hic est [qui] panis, qui de caelo descendit.

Am weitesten gehen beide in dem unechten von dem Cantabr. (s. Sabat. V) und Brixianus (Blanchini quadruplex Evangel.) gar nicht überlieferten Verse 4, cap. V auseinander.

V, 4. Am. angelus autem domini secundum tempus descendebat in piscinam et movebat aquam: qui ergo primus descendisset post motum aquae sanus fiebat a quocumque languore tenebatur.

Cav. angelus autem secundum tempus descendebet in piscinam et movebatur aqua. Et qui prior descendisset in piscinam post motionem aquae sanus fiebat a quacumque detinebatur infirmitate.

Diese Thatsache erschwert das Geschäft desjenigen, der die Lesung des Hieronymus wiederzufinden sucht, erheblich. Denn weder genügt es, diejenigen Handschriften, die als Recension des Hieronymus sich offen zu

erkennen geben, nur von den Fehlern zu reinigen, die später eingedrungen sind, noch darf er solche Handschriften, die auf den ersten Blick von der Recension des Hieronymus unberührt scheinen, ohne ernstliche Prüfung bei Seite lassen. Um so dringender aber erscheint es, au die Wiedergewinnung des Hieronymianischen Textes auszugehen. Denn das allein kann Licht und Erkenntniss über die vorhergehenden Uebersetzungen schaffen.

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage

mit besonderer Rücksicht auf

Ed. Reuss: La Bible. Ancien Testament. 3ème Partie: L'histoire sainte et la Loi. 2 Tomes, Paris 1879.

Von

Prof. Dr. **Kayser**

in Strassburg.

Zweiter Artikel.

In dem ersten Artikel habe ich das oben angezeigte Werk mehr oder weniger aus den Augen verloren, da es hauptsächlich mein Zweck war, die jüngsten Angriffe gegen die Graf'sche Hypothese abzuweisen, welche bei Reuss nur wenig Berücksichtigung gefunden haben; in dem jetzigen Artikel werde ich viel häufiger auf ihn zurückkommen. Auch der nachexilische Ursprung des Priestercodex und seine Promulgirung durch Esra angenommen, erübrigen nämlich eine Reihe von Specialfragen, welche von den Vertretern dieser Ansicht nicht in derselben Weise beantwortet werden, und hier nimmt Reuss vielfach eine Sonderstellung ein, die zu beleuchten sein wird. Sie betreffen zunächst die vordeuteronomische Gestalt des Hexateuchs. Es ist anerkannt, dass der Deuteronomiker das jehovistische Buch vor sich hatte, sowie dass dieses selbst nicht aus Einem Gusse ist. Aber noch ist nicht ausgemacht, (I) ob der Jahvist oder der Elohist der jüngere Verfasser sei, und wie die Schriften beider in Verbindung mit einander gekommen. Ferner (II) sind die Gelehrten nicht einig über den ursprünglichen Umfang des Deuteronomiums, und noch ist keine Einheit darüber erzielt, ob dieses Buch von seinem Verfasser selbst oder einem Späteren dem älteren Geschichtswerke einverleibt

worden ist. Das Uebrige bezieht sich auf die exilischen oder nachexilischen Theile des Pentateuchs, und culminirt in der Frage nach der Gestalt des von Esra promulgirten Gesetzbuches. War's der ganze Pentateuch oder nur ein Theil desselben? (III) Und wenn letzteres blos, welchen Umfang hatte dasselbe? Enthielt es die „zur sogenannten Grundschrift" gehörigen Stücke der Genesis? (IV) Gehörte das in Leviticus 17—26 aufgenommene Gesetzbuch dazu (V)? Und hat es auch nach Esra noch Erweiterungen erfahren? (VI). Die beiden zuerst angegebenen Fragen haben fast nur litterärhistorisches Interesse. Ob der Jahvist später schrieb als der zweite Elohist und ihn selbst überarbeitet oder ein Anderer ihre Schriften zusammengefügt hat, ist für die Cultgeschichte von geringem Belang, da beide dieselben Zustände voraussetzen und sanktioniren. Ebenso gleichgiltig für die Cultgeschichte ist die Differenz bezüglich des Umfangs des ursprünglichen Deuteronomiums. Wie man nämlich das Buch auch abgrenze, so steht jedenfalls alles Uebrige, was jetzt damit verbunden ist, in Geist, Sprache und Zeitalter demselben so nahe, dass der Culthistoriker Ursprüngliches und Späteres unterschiedslos zusammennehmen kann. *Viel höhere Bedeutung* für die Entwicklung des Cultus im restaurirten Juda haben die übrigen Fragen, handelt es sich doch darum zu erkennen, wie die Reform Esra's angebahnt wurde, und ganz besonders, ob sie keine Fortbildung mehr erfuhr, und den jüngeren Schriftgelehrten nichts mehr zu thun übrig blieb, als auf dem Wege der Exegese die vorkommenden Differenzen auszugleichen und das fertige Gesetz den concreten Fällen anzupassen. Bevor ich zu einer kritischen Uebersicht der verschiedenen Lösungen, welche die angeführten Fragen neuerdings gefunden haben, übergehe, achte ich es für nothwendig, noch ein Wort über die hier gebrauchte Bezeichnung der einzelnen Quellenschriften des Hexateuchs vorauszuschicken. Es ist oft genug über die Verwirrung geklagt worden, welche auf diesem Gebiete dadurch entstanden ist, dass derselben Urkunde bald neue Benennungen gegeben wurden, die den neugewonnenen Resultaten besser entsprachen als die früher üblichen, bald die

älteren beibehalten wurden, auch wenn sie nicht mehr dazu stimmten. Es liegt nicht in meinem Sinne, die bestehende Verwirrung durch neue Bezeichnungen noch zu vermehren, und ich eigne mir daher gerne die von Wellhausen vorgeschlagenen an, durch welche am wenigsten dem kritischen Urtheil präjudicirt wird, und nenne nach seinem Vorgange J das jahvistische, E das mit ihm verbundene elohistische Geschichtsbuch, JE die Combination beider, D das Deuteronomium, dem noch D′ das Werk desjenigen, der D in JE eingefügt hat, sich anschliessen könnte, PC alles nachexilische, in welchem die früher sogenannte Grundschrift oder das Elohimbuch Q, der Grundstock der in Lev. 17—26 eingeschalteten Stücke wegen ihrer Verwandtschaft mit Ezechiel Ez, die Erweiterungen von Q in demselben Geist und Styl Q′ und die erläuternden und harmonisirenden Glossen des letzten Redaktors R heissen mögen.

I. Das jehovistische Buch.

Es ist in dem ersten Artikel festgestellt, dass der Verfasser des Deuteronomiums das jehovistische Buch kannte und gebrauchte, dessen Erzählung voraussetzt und theilweise wiederholt, dessen gesetzlichen Inhalt (Ex. 20—23. 34) in entwickelterer oder veränderter Gestalt wiedergiebt. Das jehovistische Buch ist aber selbst nicht aus Einem Gusse. Seit Hupfeld nach dem Vorgange von Ilgen in der Genesis das Vorhandensein eines zweiten Elohisten nachgewiesen hat, ist man den Spuren dieses Schriftstellers in dem ganzen Hexateuch nachgegangen, und hat erkannt, dass sein Werk in Sprache, Geist, Charakter und wohl auch was die Zeit seiner Abfassung betrifft, demjenigen des Jahvisten am nächsten steht. Die Ansichten aber über die Priorität des Einen oder des Anderen, sowie über die Art und Weise, wie sie mit einander in Verbindung gekommen sind, gehen noch auseinander. Nach Schrader (§ 202) hat der Jehovist die beiden vor ihm von einander unabhängig vorhandenen elohistischen Bücher (Q und E) in einander geschaltet und mit eignen Zuthaten vermehrt. Nach Dillmann (Genesis 1875, p. XIV) ist es ein Redaktor, welcher die drei Urkunden Q,

J und E zusammengebracht hat, wobei E aber zugleich schon vom Jehovisten benutzt ist. Beiden Gelehrten gilt Q als die Grundschrift, das Deuteronomium als der jüngste Theil des Pentateuchs. Ihre Lösung des Problems der Zusammensetzung des Pentateuchs haben wir darum abweisen müssen, weil der Deuteronomiker Q noch nicht kannte, sondern blos das aus J und E bestehende Buch des Jehovisten. Herm. Schultz (Alttestamentliche Theologie, 2. Ausgabe, p. 88) und Wellhausen (Geschichte Israel's, p. 371 f.) halten E für das jüngere Geschichtswerk, Schrader, Nöldeke, Colenso wie schon Hupfeld für das ältere. Endlich hat nach Hupfeld und Nöldeke der Jahvist selbst das elohistische Geschichtsbuch (E) dem seinigen (J) stückweise einverleibt, nach Wellhausen ein dritter (der Jehovist) sie zusammengefügt. Reuss enthält sich einer Entscheidung zwischen beiden letzteren Ansichten. Wir lesen (S. 193): „Das Werk des sogenannten zweiten Elohisten ist so innig mit dem des Jehovisten (J) verschlungen und verschmolzen, dass man in vielen Fällen den jetzigen Text zerbröckeln müsste, wenn man dasjenige, was der Jehovist seiner vielbenutzten Quelle entlehnt hat, von seinen eigenen Zuthaten sondern wollte.“ Und auf derselben Seite: „Statt dem Jehovisten eine Redaktion auf Grundlage des elohistischen Buches zuzuschreiben, hat man neuerdings zwei Werke angenommen, ein jehovistisches (J) und ein elohistisches (E), worauf dann erst eine Zusammenarbeitung durch einen Dritten erfolgt wäre. Wir zweifeln nicht an der Möglichkeit, in der Sonderung des in JE enthaltenen Ueberlieferungsstoffes zu bestimmteren Resultaten zu gelangen als bis jetzt geschehen ist, und wollen die Wahrscheinlichkeit letzterer Hypothese nicht beanstanden, aber wir enthalten uns den Gelehrten auf dieses mit Dornen besäete Gebiet zu folgen, und lassen uns daran genügen zu wissen, was der Deuteronomiker vorgefunden hat.“ In den der Uebersetzung beigegebenen Anmerkungen waltet bald die erstere, bald die letztere Auffassung der Quellenverbindung vor. Ich selbst habe früher auf die Scheidung der Elemente in JE mich nicht eingelassen, theils weil es sich blos um die Feststellung der vordeuteronomischen Gestalt des Hexateuchs handelte, theils

weil ich eine genaue Sonderung für unmöglich hielt. Auch heute noch bin ich von dieser skeptischen Haltung nur theilweise zurückgekommen. Es ist schon äusserst schwer die elohistischen Stücke, wenn nicht zufällig der Gottesname sie verräth, nur zu erkennen. Knobel (Exeg. Handbuch, XIII. p. 541 ff.) und Schrader (Einleitung, § 186) haben zwar eine Reihe linguistischer Eigenthümlichkeiten des Verfassers vermerkt. Wie wenig sind ihrer aber im Vergleich mit den zahlreichen Redeweisen, die er mit dem Jahvisten gemein hat! Colenso (V. p. 59 sq.) erklärt sie geradezu für unausreichend, um eine Scheidung zu motiviren und will diese nur auf sachliche Differenzen gegründet wissen (p. 48. 61). Ja er meint J sei nur eine spätere Redaktion des Stoffes von demselben Verfasser, der früher E geschrieben hatte (p. 60. 65). Kann man dem gelehrten Bischof von Natal auch hierin nicht folgen, so ist doch wenigstens so viel gewiss, und durch die abweichenden Bestimmungen des zu E Gehörigen bei Knobel, Schrader, Dillmann und Wellhausen dargethan, dass überall wo der Gottesnamen Elohim nicht vorkommt, das Werk des Elohisten mit Sicherheit nur da erkenntlich ist, wo zu seinen sonst gewohnten Redeweisen noch Diskrepanzen mit der jahvistischen Erzählung hinzukommen, und auf diese und den logischen Zusammenhang der Berichte ist bei der Sonderung das grösste Gewicht zu legen. Indess gerade solche Parallelen zu J finden sich zahlreich genug vor, um zur Annahme zu nöthigen, dass ein elohistisches Buch der Urgeschichte Israels wenigstens von Abraham an einmal gesondert bestanden hat, und es erhebt sich die Frage, auf welchem Wege Bruchstücke daraus in die Jahvistische Erzählung gekommen sind, ob durch den Verfasser der letzteren selbst, oder durch einen jüngeren von ihm verschiedenen Redaktor. Wellhausen hat, wie oben gesagt, die letztere Ansicht durchgeführt (Jahrbücher für deutsche Theologie, Band XXI Heft 3 u. 4). Indem ich dieselbe zu beurtheilen mich anschicke, gedenke ich nicht seine Aufstellungen insgesammt in Untersuchung zu ziehen, wozu in diesem Aufsatze der nöthige Raum nicht vorhanden wäre. Es wird genügen aus der Gesammtheit einzelne aus J und E zusammengesetzte Perikopen

herauszuheben, und darauf anzusehen, ob ihre Gestalt die Hypothese Wellhausen's überall rechtfertige oder vertrage.

Von vornherein räumen wir ihm ein, dass die Annahme eines Redaktors, der J und E zusammenfügte, an vielen Stellen sich als die allein richtige aufdrängt. So ist z. B. die Abfassung von JE auf Grundlage von E durch den Jahvisten selbst ausgeschlossen in dem Berichte über Jakob's Heerdenerwerb in Mesopotamien und seine Flucht von Laban (Gen. Cap. 30, 25—31. 52). Die Klagen Jakob's über die Wortbrüchigkeit Labans im elohistischen Cap. 31, 1—16, setzen, wie Wellhausen gezeigt (p. 427), eine andere Art voraus wie Jakob zu seinem Heerdenreichthum kam als die im jahvistischen Capitel 30 erwähnte List. In Capitel 30 sind den Zusammenhang unterbrechende, das Verständniss störende Verse eingeschaltet, die nur zu Capitel 31 passen, und in Cap. 31 solche, die nur mit dem Hauptinhalt von Cap. 30 in Verbindung stehen. Der Jahvist hätte so nicht redigirt, und der *ganze Abschnitt* begreift sich nur, wie auch Reuss zeigt (I. p. 393 Anm. 3 und 399 Anm. 4) als eine Combination zweier von einander abweichender Berichte. Dasselbe ist der Fall bei der Erzählung von der Erscheinung Gottes am Horeb (Exod. III. IV, 1—17 cf. Wellh. XXII, p. 440). Wäre der Jahvist der Redaktor, er hätte nicht (Ex. III, 2. 3) בער einmal in dem Sinne von verbrennen, das andere Mal in dem Sinne von brennen gebraucht, er hätte nicht nach dem eigenen Vers 7: Und Jehovah sprach: „Gesehen hab' ich das Elend meines Volkes, welches in Aegypten ist, und das Geschrei hab' ich gehört wegen ihrer Treiber, ich kenne ihre Leiden", noch Vers 9 aus dem Elohisten hinzugefügt: „Und siehe das Geschrei der Kinder Israels ist vor mich gekommen und den Druck habe ich gesehn, womit die Aegypter sie drücken", er hätte nicht den 14. Vers aus seiner Quelle dem eigenen gleichbedeutenden Vers 15 vorausgeschickt. Die Combination zweier vorliegender Berichte, deren jeder für sich vollständig war, durch einen späteren Redaktor ist hier, wie an anderen Stellen, augenscheinlich.

Daneben aber gehen Stücke einher, welche mit dieser Annahme unverträglich scheinen. Für ein solches Stück

ist die Erzählung von Isaak's Opferung in Gen. 22. zu halten. Die ganze Perikope, deren erster Theil elohistisch, deren zweiter Theil jahvistisch ist, trägt ohne alle Doubletten einen durchaus einheitlichen Charakter an sich. Wenn nun aber der elohistische Vers 8: Gott wird sich das Schaf ersehen zum Brandopfer, den jahvistischen Vers 14 vorbereitet, wo es heisst: Abraham nannte den Namen selbigen Ortes: Jehovah ersieht, wenn der jahvistische Vers 14 die direkte Folge des elohistischen Verses 13 bildet, der jahvistische Vers 15 auf die elohistischen Verse 2 und 11 Rücksicht nimmt, so ist es gewiss näher gelegt an eine Ueberarbeitung einer elohistischen Erzählung durch den Jahvisten selbst zu denken als an eine Verschmelzung zweier Berichte, welche mit Ausnahme der Gottesnamen hätten ganz identisch sein müssen. Wellhausen selbst sieht es so an (p. 409), nur dass er den Redaktor, den Jehovisten an die Stelle des Jahvisten setzt. Es ist nun zwar die Möglichkeit zuzugestehn, dass der Jehovist auch solche Stellen aus E aufnehmen konnte, welche in J keine Parallelen hatten, und man müsste sich bei dieser Ansicht beruhigen, wenn der einheitliche Charakter der Erzählung nur da zum Vorschein käme, wo derselbe entweder J oder E allein vor sich hatte und mit leichten Umänderungen wiedergab. Derselbe einheitliche Charakter ohne irgendwelche Wiederholungen oder Unzuträglichkeiten begegnet uns aber auch noch in Stücken, darin J und E abwechseln, wie in dem Abschnitte über Jakob's Doppelheirath und die Geburt seiner Söhne in Mesopotamien (Gen. 29, 1—30, 24). Cap. 29, 14^{b}—30 ist nach Wellhausen (p. 426) zumeist aus E, und 29, 31—30, 24 ein „ganz merkwürdiges Stück Mosaik aus J und E. Der Redaktor (Jehovist) soll nun schon in den ersten Theil eingegriffen haben durch Umänderung der elohistischen Ausdrücke קטנה גדלה in die jahvistischen צעירה בכירה und durch die Einschaltung der Mägde aus J in Vers 24 und 29, weil nur der Jahvist שפחה statt des elohistischen אמה gebrauche. Aber, was das letztere betrifft, so hatte auch der Elohist, nach 30, 3 zu urtheilen, von den Mägden gesprochen, und desshalb konnte der Inhalt von Vers 24 und 29 auch bei ihm nicht fehlen. Ist es nun

wahrscheinlicher, dass ein zusammenarbeitender Redaktor, wo er E aufnahm, einmal גדולה und קטנה stehen liess, ein ander Mal dafür בכירה und צעירה einsetzte, einmal אמה beibehielt, das andere Mal es mit שפחה vertauschte, und nicht vielmehr, dass der Jahvist, wenn er E überarbeitete, bisweilen unwillkürlich seinen eigenen Sprachgebrauch einführte? Gewiss das letztere, denn, wenn dem Jehovisten etwas hieran lag, so hätte er die Umänderung wohl überall vorgenommen. Und die Mosaik ohne Lücke noch Superfötation, wobei E immer auf J und J immer auf E zurückweist, erklärt sich einfacher durch die Annahme, dass der Jahvist aus E aufnahm, was ihm passend schien, als durch die Voraussetzung einer Combination zweier paralleler Berichte, welche bis auf wenige Etymologien einander in Inhalt und Sachordnung hätten auf ein Haar gleichen müssen (Wellhausen, p. 427. cf. Reuss, I p. 392 Anm. 4 und 393 Anm. 4—6). Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit der Erzählung von der Begegnung Jakob's mit Esau Gen. 32, 1—33, 17 (Wellh. 433 u. folg.). Es finden sich hier deutliche Spuren der Abwechslung von J und E.

Aus J sind nach Wellhausen entlehnt:

32, 4—14a 23—33. 33, 1—4; 6—9; 12—17.

Aus E:

32, 1—3 14b—22 33, 5 10, 11

Nun aber trifft es sich, dass 33, 5 aus E 33, 1. 2 aus J zur Voraussetzung hat, 33, 8. 9 aus J auf 32, 14 sq aus E Rücksicht nimmt, dass 33, 5. 10. 11 aus E nur im Zusammenhange von J verständlich sind, und der ganze letzte Theil 33, 1—17 sowohl auf J (vergl. 1 mit 32, 6) als auf E (vgl. 8—10 mit 32, 14 sq.) zurückweist. Doubletten sind keine vorhanden. Dieser Sachbestand scheint sich nur zu erklären, wenn der Jahvist selbst die Erzählung von E überarbeitet hat.

Es ist auf diese verschiedenartigen Abschnitte hingewiesen worden, um zu zeigen, dass die von Wellhausen aufgestellte Ansicht einer Verschmelzung von J und E durch einen von beiden unterschiedenen Redaktor bald der Textgestalt in JE entspricht, bald sich damit nicht verträgt,

dass die Annahme einer Ueberarbeitung von E durch den Jahvisten dort unzureichend hier vorzüglicher ist. Consequent lässt sich keine der beiden Hypothesen durchführen, und auch Wellhausen hat sich dieses Gefühl wohl aufgedrungen, wenn er (p. 473) von mehreren allmählich vermehrten (vielleicht gegenseitig von einander abhängigen) Ausgaben von J und E spricht, deren letzte erst mit einander combinirt wären. Diese Vermuthung könnte richtig sein, zur Lösung des kritischen Problems würde sie nichts beitragen, denn wer, ohne Ewald's Spürkraft und Spürzuversicht zu besitzen, möchte sich an die Entwirrung eines so vielfach verschlungenen Knotens heranwagen? Soll die Composition von JE wenigstens annähernd in's Klare gebracht werden, so muss die Kritik einen complicirteren Weg als die bis jetzt betretenen einschlagen, und Dillmann hat vielleicht das Richtige getroffen, wenn er sowohl die Ueberarbeitung von E durch den Jahvisten selbst als Einfügung einzelner Stücke aus E in das fertige Buch des Jahvisten durch einen spätern Redaktor annimmt. Wie dem auch sei, dieses schwierigste Problem der Entstehungsgeschichte des Hexateuchs ist noch nicht gelöst.

Die Abfassung des jehovistischen Buches oder seiner Bestandtheile wird fast einstimmig von den Gelehrten in die blühendste Zeit des getheilten Reiches in das 9. oder in den Anfang des 8. Jahrhunderts versetzt. Ueber das Vaterland desselben hingegen ist noch nicht das letzte Wort gesprochen. Gewöhnlich schreibt man E einem nordisraelitischen, J einem judäischen Verfasser zu (Nöldeke, Jahrb. für prot. Theologie I, p. 342; Dillmann, Genesis, XIII). Reuss, wie schon Schrader (Einleitung p. 321) lässt beide Bestandtheile im Nordreiche entstanden sein (p. 198). Wellhausen (Geschichte Israels, p. 374) ist weniger darauf bedacht diese Frage zu entscheiden, als den Unterschied in Gedanken und Interessen, den andere zwischen denselben statuirt haben, als kaum fühlbar zu erweisen. Die Gründe, die man für den judäischen Ursprung von J anzuführen pflegt, sind jedenfalls nicht beweisend. Wichtig wäre der Berg im Lande Morijah, wo Abraham seinen Sohn opfern soll (Gen. 22), wenn er sich unbestreit-

bar mit dem Tempelberg in Jerusalem identifiziren liesse und nicht gerade in einem elohistischen Abschnitte genannt wäre. Das gelegentliche Hervorheben Juda's als Fürsprecher für Joseph (Gen. 37, 26 sq.), als Bürge für Benjamin (43, 3 sq. 44, 16) oder als vorausgesandt Joseph die Ankunft seiner Familie anzusagen (46, 28) stellt ihn bei weitem nicht Joseph dem allein Verherrlichten gleich. Cap. 38 enthält bittern Schimpf auf den ganzen Stamm Juda wie er nur in Ephraim entstehen konnte (Reuss, p. 101 und 198). Das Interesse endlich an den Heiligthümern des Nordreichs, an Sichem und Bethel, deren Stiftung der Verfasser auf Abraham zurückführt (12, 7. 8), an dem Heiligthum in Beerseba (21, 3), wohin viele Nordisraeliten wallfahrteten, ein Interesse, welches er mit dem Elohisten theilt, und dem eine gänzliche Vernachlässigung Jerusalems und seines Tempels zur Seite geht, ist ein Beweis mehr für den Ursprung des Buches im Nordreich. Dass der Kälberdienst (Ex. 32) verpönt ist, könnte nur dann als Beweis des Gegentheils gelten, wenn der Elohist keinen Antheil an der Erzählung von dem goldnen Kalbe hätte und Hosea nicht ebenso den Kälberdienst verwürfe. Nimmt man Alles zusammen, so wird man mit Reuss auch die Abfassung von J im Nordreich für das Wahrscheinlichere halten.

II. Das Deuteronomium.

Ihrer Erledigung viel näher gerückt scheint die Frage nach der Urgestalt des Deuteronomiums und seiner Verbindung mit dem jehovistischen Buche. Seit den Untersuchungen von Riehm und Graf galten als Grundstock des Deuteronomiums die Cap. IV, 44—XXVI und XXVIII, die Anfangskapitel hingegen, sowie XXVII. XXIX—XXXIV, so weit sie nicht der älteren Urkunde und Q angehören, als von demselben Verfasser geschrieben und zwar speziell zu dem Zwecke, sein Gesetzbuch in das jehovistische Geschichtswerk einzuschalten, wobei er auch den Schluss des letzteren über die Besitznahme Canaans unter Josua erweiterte. Diess war die Ansicht von Kuenen (Godsdienst I, p. 449 f.), Nöldeke (Jahrb. f. prot. Theol. I, 348), Colenso (VI, p. 28). Indess haben Kleinert (das Deuteronomium) und Hollenberg (die deutero-

nomischen Bestandtheile des Buches Josua (Stud. und Crit. 1874. 3. p. 462 sq.) eine Reihe von Thatsachen hervorgehoben, welche es wahrscheinlich machen, dass nicht der Deuteronomiker selbst, sondern ein anderer etwas späterer Schreiber das Gesetzbuch mit Anfangs- und Schlusskapiteln versehen in JE eingereiht und die jehovistische Erzählung im Buche Josua vermehrt hat. Reuss vertritt diese Ansicht (p. 204 sq.) und in anderer Gestalt auch Wellhausen (Jahrb. für deutsche Theologie XXII, 3. p. 458 f.). Nach letzterem Gelehrten sind nicht allein Cap. I—IV. XXVII. XXIX und folgende, sondern auch V—XI und XXVIII Zusätze zu dem ursprünglichen Buche. Dieses bestand bloss aus C. XII—XXVI, 19 und erfuhr zwei vermehrte Ausgaben, die eine durch Hinzufügung von I—IV und XXVII, die andere durch Hinzufügung von V—XI und XXVIII, welche beide schliesslich zu einem Buche vereinigt in den vorexilischen Bestand des Hexateuch aufgenommen wurden (p. 464). Die Beschränkung des Urdeuteronomiums auf C. XII—XXVI ist schon zu Anfang des Jahrhunderts behauptet worden. Ist sie aber auch richtig?

Das einzige Argument, welches Wellhausen gegen die Ursprünglichkeit von C. V—XI geltend macht (p. 462 sq.) ist die beständige Aufforderung zum Halten noch gar nicht bekannt gemachter und nur zum Theil inhaltlich anticipirter Gebote: „Ihr Verfasser scheine nur desshalb stets zum Voraus auf dieselben hinweisen zu können, weil sie ihm eben auch schon als Schrift vorlagen, die er dann mit einer Vorrede versah. Nur so sei zu verstehen, dass er XI. 26 sq. sogar den Segen und den Fluch vorlegt für das Halten oder Uebertreten noch gar nicht gegebener Gesetze.“ Widersprüche oder sprachliche Differenzen zwischen diesen Capiteln und der Gesetzgebung in C. XII—XXVI werden keine angeführt, ebenso wenig findet sich hier eine ausdrückliche Hinweisung auf diese Thora als eine schon geschriebene. Letzteres ist allerdings in Deut. 28, 58. 61 der Fall und dadurch die Ausschliessung dieses Capitels besser motivirt, weil Moses mitten im Reden doch nicht seine eigene Rede schon als Schrift anführen kann. Um mit letzterem zu beginnen, so erhebt

sich gegen die Auffassung von Cap. 28 als jüngeren Zusatz eine Instanz, deren Wellhausen selbst gewärtig ist. Die Flüche, welche auf den König Josia einen so gewaltigen Eindruck machten (2 Reg. 22), können keine anderen sein als diejenigen, welche daselbst zu lesen sind, und es muss daher dieses Capitel dem ursprünglichen Deuteronomium angehört haben, wenn auch nicht in demselben Umfange, in welchem es uns jetzt vorliegt. Es ist mir nun von jeher aufgefallen, dass dem Abschnitt, welcher die Segnungen enthält, 1—14 von den Flüchen nur 15—46 entspricht, welches Stück auch in V. 45 und 46 seinen abrundenden Schluss hat. Das Folgende ist theils Wiederholung, theils Steigerung des vorher schon Gedrohten und gewiss erst geschrieben, nachdem man die Schrecken der Belagerung schon erlebt hatte, auch entbehrt es des Schlusses, welcher schon 45. 46 gegeben ist. Darnach wird man V. 1—46 dem ursprünglichen Deuteronomium beizählen, V. 47—68 für einen jüngern Zusatz halten müssen (cf .auch Kleinert), womit zugleich das Argument aus 58 und 61 gegen die Zugehörigkeit des Capitels zum Urdeuteronomium beseitigt ist.

Was die Ausschliessung von C. V—XI betrifft, so beruht dieselbe bei Wellhausen mehr auf subjektiven Eindrücken als auf positiven Beweisen, und man könnte sich desshalb genügen lassen ihm den andern subjectiven Eindruck entgegenzuhalten, dass IV, 44 die Ueberschrift und XXVIII, 69 die Unterschrift des Buches viel deutlicher bilden als XII, 1 und XXVI, 16 u. folg., zumal 12, 1 sich an den vorhergehenden Vers genau anschliesst und XXVII, 9. 10 wie die Brücke von C. 26 zu C. 28 erscheint. Da damit indess der gegen die Ursprünglichkeit dieser Capitel erhobene Verdacht nicht hinlänglich entfernt wäre, ziehe ich es vor dieselbe auf indirektem Wege wahrscheinlich zu machen. Es ist zuvörderst festzustellen, dass der Gesetzgeber in C. 12—26 auf das jehovistische Buch im Ganzen ohne Unterschied von J und E Rücksicht nimmt. Deut. 26, 6 ist von der Bedrückung Israels in Aegypten die Rede in Ausdrücken, die wir Ex. 1, 11. 12 beim Elohisten wiederfinden, von der Befreiung aus Aegypten wie Ex. 3, 7. 19 beim Jahvisten; das Gebot der

Vernichtung der Amalekiter Deut. 25, 19 weist zurück auf Ex. 17, 14 aus E; Deut. 23, 4 bezieht sich auf Num. 22—24 nach Wellhausen aus J und E. Hatte aber der Deuteronomiker die jehovistische Schrift in ihrer fertigen Gestalt vor sich, so mangelt jeder Grund zu zweifeln, dass er auch den Dekalog so gut wie die Bundesgesetze geben wollte, welche Stücke Wellhausen unter die beiden Quellen vertheilt. In der That setzt XVIII, 16 nicht anders als V, 19 sq. die in Ex. 20, 18 sq. erwähnten Vorgänge am Horeb voraus, das Verlangen des Volks nicht mehr selbst wie bei der Verkündigung der zehn Gebote Gottes Stimme zu hören, sondern durch Vermittlung von Moses die ferneren Vorschriften Gottes zu empfangen, und wenn Moses 18, 18 das Volk auf die Propheten als Mittler der Offenbarung verweist, während V. 31 er selbst der Mittler ist, so macht diess insofern keinen Unterschied, als Moses nur der erste unter ihnen ist. Mit der Zugehörigkeit des Dekalogs zum ursprünglichen Deuteronomium ist aber diejenige des ganzen Abschnittes V—XI erwiesen. Verstärkt wird der Beweis noch dadurch, dass das Deuteronomium im Grossen dieselbe Ordnung einhält wie Ex. 20 u. f. Auf den Dekalog V lässt es das Verbot des Götzendienstes VII—XI wie Ex. 20, 22 folgen, und damit in Verbindung den Befehl der Ausrottung der Cananiter, welchen Ex. 23 erst nachbringt; sodann geht es auf den Gottesdienstort über XII parallel mit Ex. 20, 24. 25 mit dem grossen Unterschiede, dass an die Stelle der in Exodus erlaubten Vielheit der Altäre nun die alleinige Geltung des jerusalemischen tritt. Wie im Exodus kommen weiter die einzelnen Verordnungen an die Reihe und das ganze schliesst c. 28 wie das Bundesbuch Ex. 23. 20 sq. mit Verheissung und Drohung. Dieser Parallelismus zeigt, wenn ich nicht irre, deutlich genug, dass der Deuteronomiker den Gesammtinhalt des jehovistischen Gesetzes bald in erweiterter bald in modifizirter Gestalt wiederzugeben und eben vermittelst dieser theilweisen Umänderungen seiner Gegenwart anzupassen gedachte. Aus diesem Grunde scheint mir die Ursprünglichkeit von C. V—XI festzuhalten. Damit soll freilich nicht behauptet werden, dass Alles, was zwischen V, 1 und XXVI, 19

steht, aus der Feder des Deuteronomikers geflossen ist. Ich stehe z. B. nicht an das Königsgesetz 17, 14—20 mit Kleinert und Wellhausen für späteren Zusatz anzusehen, besonders darum, weil es die Erzählung 31, 9. 26 voraussetzt, und ebenso XI, 26—31 die Verordnung von Segen und Fluch auf Garizim und Ebal, welche mit c. 27, 11 sq. steht und fällt.

Anders als mit V—XI und XXVIII steht es mit der Anfangsrede I—IV und der Schlussrede c. XXIX. XXX. Alles spricht dafür, dass diese beiden Stücke erst von einem Späteren, den man den Deuteronomisten (D') genannt hat, hinzugefügt sind und zwar eigens zu dem Zwecke, das deuteronomische Gesetzbuch in das jehovistische Buch einzuschalten. Die Gründe dieser Ansicht, wie sie von Hollenberg, Wellhausen und Reuss (p. 209 sq.) dargelegt sind, werden wohl auch Anderen überzeugend geschienen haben. Zwar die sachlichen Widersprüche zwischen 2, 29 und 23, 5, zwischen 2, 14 und 5, 3 würden sich vielleicht, wie ich es versucht habe (Das vorexil. Buch, p. 134 u. 143) auf exegetischem oder kritischem Wege beseitigen lassen. Deutlich aber ist, dass diese Capitel eine andere historische Situation voraussetzen als das ursprüngliche Deuteronomium, dass zur Zeit, als ihr Verfasser schrieb, das Exil schon begonnen (4, 29; 29, 27; 30, 3), also wenigstens die erste Deportation unter Jojachin schon stattgefunden hatte; Reuss hat ferner die Nachahmung Jeremia's an mehreren Stellen nachgewiesen, endlich wird hier (I. 5; 29, 19. 20. 28; 30, 13) „diese Thora", das Deuteronomium als ein vollendetes Buch erwähnt. Cap. 31 ist ein historisches Stück, welches dieses Buch von Mose geschrieben und den Priestern übergeben werden lässt (9. 11. 12. 24—26), recht augenscheinlich um dasselbe noch vor dem Bericht über das Ende Mosis in das jehovistische zu verweben.

Es unterliegt weiter keinem Zweifel, dass der Deuteronomist auch die jehovistische Erzählung von der Eroberung Canaans durch Josua überarbeitet hat, besonders in Cap. I und XXIII, letzteres „ein kleines Deuteronomium für sich" (Nöldeke). Ob er auch in die früheren Bücher eingegriffen, wie Wellhausen (p. 477) und in weit grösserem Massstabe

Colenso (VI. 130 sq.) behaupten, lasse ich hier dahingestellt. An sich ist zwar die Sache nicht unwahrscheinlich, da man nicht wohl einsieht, warum dieser Redaktor seine Zuthaten gerade ausschliesslich auf den Schluss sollte aufgespart haben. Der Beweis aber könnte, da bei der Verwandtschaft der deuteronomischen Redeweise mit der jehovistischen die stylistischen Merkmale selten ausreichen, nur dann mit einiger Sicherheit geführt werden, wenn der Plan der letzten vordeuteronomischen Gestalt des Hexateuchs sowie das Zeitalter ihres Verfassers genau ermittelt wäre. Die Kritik Wellhausens hat in diesem Bezuge Mehreres in Frage gestellt als zum Abschluss gebracht.

III. War das Esrabuch der ganze Pentateuch?

Die bisher besprochenen Fragen sind, wie schon bemerkt, für die Cultgeschichte von ganz untergeordneter Wichtigkeit; ihre Bedeutung liegt lediglich in dem Beitrag, den ihre Lösung für die Erkenntniss des allmählichen Werdens des Pentateuchs als literarisches Werk abgiebt; nicht so diejenige, welche jetzt zu erörtern ist, die Frage nach der Gestalt des mosaischen Gesetzbuches, welches durch Esra frühestens im Jahr 445 promulgirt wurde. Alle Vertreter der Graf'schen Hypothese sind zwar darin einig, dass das Priestergesetz (Q) erst damals ans Licht trat, und sie berufen sich hiefür auf den gewiss nach authentischen Quellen verfassten Bericht Neh. 8 und 10, welchen man allzulange vernachlässigt hat. Aber noch ist keine Einheit erzielt über den Umfang des an jenem denkwürdigen Laubhüttenfest dem Volke verlesenen Gesetzbuches Mosis. Hören wir Colenso, Kuenen und Wellhausen,[1]) so war's der ganze Pentateuch mit Ausnahme von mehr oder weniger später eingeschalteten Novellen. Beide letzteren Kritiker stimmen darin miteinander überein, dass Esra ein auf der Grundlage der Aufsätze Ezechiel's (40—48) und seiner Nachfolger (Lev. 17—26) ausgearbeitetes Gesetz-

1) Colenso V. VI. Kuenen, De Godsdienst van Israel, II p. 127 sq. Wellhausen, Geschichte Israels, I. p. 421 sq. Jahrbüch. für deutsche Theol. XXII. p. 459.

buch aus Babylonien mitbrachte, dasselbe den judäischen Zuständen angepasst in den bisher allein vorhandenen jehovistisch-deuteronomischen Hexateuch einfügte, und das Volk auf den gesetzlichen Gesammtinhalt desselben verpflichtete, wobei natürlich auf das erst eingeschaltete Priestergesetz das Hauptgewicht gelegt wurde. „Der Priestercodex eingearbeitet in den Pentateuch als dessen massgebender legislativer Bestandtheil wurde das definitiv mosaische Gesetz. Es ist nicht nöthig und schwerlich richtig Esra für mehr als für den Redaktor, den eigentlichen und hauptsächlichen Redaktor des Pentateuchs zu halten, insbesondere wird er nicht der Verfasser von Q gewesen sein" (Wellhausen). Sehen wir nach den Argumenten, worauf diese Ansicht sich stützt! Aus Neh. 8 und 10 sind sie nicht entnommen. So deutlich nämlich der Bericht über Esra's und Nehemia's Reformen zeigt, dass die priesterliche Gesetzgebung in Q damals erst in's Leben trat, da alle Neuerungen der beiden Männer den Vorschriften derselben entsprechen, so augenscheinlich Q zum wenigsten ein Hauptbestandtheil des verlesenen Buches war, so wenig sind Anzeichen vorhanden, dass dieses ein Mehreres enthielt. Anch sind die Gründe der genannten Gelehrten ganz allgemeiner Art: sie behaupten das deuteronomische Gesetz, welches seit Josia's Reform zum Staatsgesetze erhoben, und in der exilischen Zeit und ersten Restaurationszeit als solches anerkannt war, könne nicht durch ein später eingeführtes auf einmal antiquirt sein. Wenn es aber, wie Jeremias und Ezechiel hinlänglich bezeugen, schon unter Josia's Nachfolgern in seinen Hauptbestimmungen wider den Götzendienst nicht ausgeführt wurde, wenn Ezechiel sich gedrungen sah den Plan einer neuen Ordnung für die Zukunft zu entwerfen, welche sich durch nichts so sehr auszeichnet, als durch die Schöpfung einer von Fürstenwillkür unabhängigen Hierarchie, wenn es sich unvermögend erwies den Verhältnissen nach der Restauration zu genügen, wofür schon die Einführung des neuen Gesetzes Zeugniss ablegt, sollte man sich da zur Annahme genöthigt fühlen, dass das Deuteronomium mit letzterem sanktionirt wurde? Ich bekenne diese Nöthigung nicht einzusehen und finde in dieser Annahme

nur einen Rest der ältern Ansicht, dass jedenfalls mit Esra der Pentateuch ganz oder nahezu fertig geworden sei. Auch hat sich Reuss durch das angeführte Argument nicht bestechen lassen. Nachdem er festgestellt hat, dass das von Esra und Nehemia promulgirte Gesetz vor a. 445 unbekannt war, und dass Esra es nicht fertig aus Babylonien mitgebracht hatte (p. 233), führt er (§ 28 p. 234 sq.) aus, dass dasselbe sich auf Q beschränkte, mit Ausschluss des jehovistisch-deuteronomischen Buches, welches erst ein Späterer damit verband (p. 241), somit der Pentateuch nicht Esra, sondern einem jüngern Redaktor seine jetzige Gestalt verdankt (p. 238. 256). Die Gründe, welche Reuss (p. 457 f.) für diese auch von mir ausgesprochene Ansicht (Buch der Urgeschichte, p. 195 f.) anführt, scheinen mir überzeugend. Die entgegengesetzte, welche ich die umgekehrte Ergänzungshypothese nennen möchte, lässt sich so wenig durchführen als die ältere, wornach der erste Elohist durch den zweiten und den Jehovisten erweitert und dieses Sammelwerk durch den Deuteronomiker vervollständigt wurde, ja noch weniger, denn nicht J hat den Rahmen abgegeben, sondern Q, nicht Q wurde in das Frühere eingeschaltet, sondern das Frühere in Q. Es ist kaum denkbar, dass Esra, der Redaktor, dem die Gesetzgebung von Q allein am Herzen lag, aus dem vorhandenen Werke so viele Vorschriften aufnahm, die Q schon gab, und noch weniger, dass er Q widersprechende Bestimmungen bestehen liess. Und wenn man sich auch wegen des Ansehns des Deuteronomiums zu dieser Annahme verstehen könnte, so würden doch viele historischen Stücke des Pentateuchs ihr Veto einlegen. Q enthielt eine vollständige Geschichte der Sündfluth, eine vollständige Geschichte der ägyptischen Wunder so gut wie JE. Wo war die Nöthigung beide ineinander zu schalten? Und wo das Hinderniss, wenn die Erzählung von JE schon gewissermassen als canonisch galt, die neue von Q aufzugeben, der canonische Geltung noch abging? Die Verbindung des Heterogenen kann offenbar erst aus einer jüngern Zeit stammen, wo Q dasselbe oder noch höheres Ansehn gewonnen hatte als das ältere Werk; d. h. sie muss jünger sein als Esra, der Q erst in

Geltung brachte. Wir halten also dafür, dass jedenfalls das jehovistisch-deuteronomische Buch nicht mit zu dem von Esra verlesenen und eingeführten Gesetze gehörte, sondern nur derjenige Theil des Pentateuchs, der nach Abzug des letzteren noch übrig bleibt.

IV. Bildeten die vom sogenannten ersten Elohisten herrührenden Stücke der Genesis einen Theil des durch Esra veröffentlichten Buches?

Von Neuem stellt sich hier die Frage nach dem ursprünglichen Umfang dieser Schrift. Enthielt sie alles Uebrige oder nur einen Theil davon? Zuerst haben wir derselben ein Stück zu vindiziren, welches ihr von Colenso abgesprochen wird. Im Gegensatz zu Nöldeke und allen Kritikern, welche vor und nach ihm die sogenannte Grundschrift durch alle Theile des Hexateuchs verfolgten, hat der gelehrte Bischof von Natal eine eigenthümliche Ansicht aufgestellt und durch alle Phasen der jüngsten Pentateuchkritik festgehalten. Die elohistischen Abschnitte der Genesis und der ersten Kapitel des Exodus (elohistisch in dem älteren Sinne des Wortes) bilden nach ihm die anfängliche Grundlage des Pentateuchs. In ihren Rahmen seien die jehovistischen Stücke in verschiedenen Schichten eingetragen, das Werk zuerst vom Jehovisten bis zum Tode Josua's weitergeführt, vom Deuteronomiker erweitert, zuletzt durch Esra die priesterliche Gesetzgebung damit verbunden worden, einschliesslich der historischen Abschnitte in Exodus, Numeri, welche das elohistische Gepräge an sich tragen, der Erzählungen von den ägyptischen Plagen, dem Durchgang durchs Schilfmeer, den Kundschaftern, dem Aufstande Korah's u. s. w. Diese Zerlegung und Datirung der Urkunden[1]) hat meines Wissens ausser ihrem Urheber keine Vertreter gefunden. Gewiss mit Recht, denn sie leidet zuvörderst an allen Schäden der Ergänzungs-Hypothese. Zwar lässt sie sich an der Genesis noch theilweise durchführen, sofern die elohistische Urgeschichte nach dem Schöpfungs- und Sündfluthbericht

1) cf. Colenso VI. App. 123. p. 116 sq. VII. App. 152. p. 129 sq.

wenig mehr enthält als das chronologische Gerüste der Patriarchenzeit nur hier und da durch gesetzliche Stücke durchbrochen, und desshalb die jehovistische Patriarchengeschichte hätte eingeschaltet werden können. Aber sie scheitert schon an dem Doppelbericht über die Sündfluth, wo der Jehovist nicht Ergänzer sein kann. Dasselbe Verhältniss stellt sich in umgekehrter Weise von Exod. VI an heraus. Der priesterliche Verfasser könnte zwar die Verordnung über den Bau der Stiftshütte, und was damit von Cultgesetzen in Leviticus und Numeri zusammenhängt, in ein fertiges Buch eingetragen haben, unmöglich aber hat er seine Erzählungen über die ägyptischen Plagen, den Durchgang durch's rothe Meer, die Auskundschaftung Canaans und den Aufstand Korah's als Ergänzungen zu denjenigen des Jehovisten concipirt und niedergeschrieben, denn jedes dieser Stücke bildet für sich ein Ganzes, und steht in wesentlichen Punkten mit der jehovistischen Parallele, in welche es eingearbeitet ist, im Widerspruch. Kurz, alle Gründe, womit Colenso den ergänzenden Charakter des Elohisten in der Genesis bestreitet,[1]) gelten auch hier. Sein proton pseudos liegt darin, dass er überall das allmähliche Werden des Pentateuchs nur auf dem Wege der Ergänzung sich vorstellen kann, statt wie es weit häufiger der Fall ist auf demjenigen der Zusammenarbeitung fertiger Schriften. Das ist jedoch nicht der einzige Fehler der Hypothese des englischen Bischofs. Liest man die elohistische Grundschrift, so wie er sie aus Gen. I bis Exod. VI zusammenstellt,[2]) so fällt sofort auf, dass sie kein Ende hat. Sie kann nicht mit der Erzählung der Bedrückung Israels in Aegypten und der Verheissung der Befreiung aus der Knechtschaft geschlossen haben, sondern es müssen nach Gen. 17, 8 und 35, 12 die Erzählung der Befreiung und die der Besitznahme Canaans integrirende Theile derselben gewesen sein. Dieses vermisste Ende ist aber thatsächlich in Exodus bis Josua vorhanden in denjenigen Stücken dieser Bücher, welche Colenso zu den

1) VI. 581 sq.
2) V. c. 17 p. 197 f. VI. p. 182 f.

jüngsten Bestandtheilen des Hexateuchs rechnet, und welche überdiess nach seinem eigenen Geständniss sich im Sprachcharakter von seiner Grundschrift nicht im Mindesten unterscheiden. Fragt man nun, was diesen Gelehrten dazu bewogen hat das sprachlich und sachlich Zusammengehörende auseinander zu reissen, den einen Theil in die Zeit Samuel's, den anderen in die Zeit Esra's zu versetzen, so lautet die Antwort,[1]) dass in der elohistischen Genesis der priesterliche Charakter nirgends zu Tage trete, es erhelle diess aus dem Umstand, dass sie auch von reinen Thieren nur je ein Paar in den Kasten aufnehmen lässt, dass sie von Opfern der Patriarchen überhaupt nichts weiss, was doch unmöglich der Fall sein könnte wenn der Verfasser die Jehova-Urkunde gelesen hätte.[2]) Dieser Grund ist indess nur scheinbar. Priester und Opfer fehlen in der Patriarchenzeit, weil der Verfasser alles speciell Cultische erst von Mose verordnet sein lässt. Er hebt in der Genesis gerade dasjenige hervor, was die israelitische Eigenthümlichkeit abgesehen von Tempel und Opferdienst ausmacht: Monotheismus, Sabbathfeier, Enthaltung von Blutgenuss, Beschneidung, Reinhaltung des auserwählten Geschlechts von fremder Beimischung, man möchte sagen Alles dasjenige, was auch im Exil den Israeliten von dem Heiden unterschied. Dieses Allgemeine gilt als Vorstufe für den Mosaismus mit seinen Cultinstitutionen. Der graduelle Fortschritt ist in allen diesen Stücken so markirt, dass gerade auch diess mit ein Grund ist, die elohistischen Stücke der Genesis für die nothwendige Einleitung zur Priestergesetzgebung zu halten. Die richtige Fassung des Zusammenhangs nöthigt durchaus die „Grundschrift“ Colenso's als unentbehrlichen Theil des Priestercodex, somit wie das Uebrige als nachexilisch anzusehen.

V. Gehörte Lev. 17—26 zum Buche Esra's?

Mussten wir im Vorhergehenden ein neuerdings dem Esragesetz (Q) abgesprochenes Stück als demselben zugehörig

1) VI. p. 576 f.
2) ib. p. 581.
3) VI. App. 123. p. 126 f.

behaupten, so werden wir im Folgenden längere Gesetzestheile, die bis in die letzten Jahre allgemein für Urbestandtheile gehalten wurden, als erst von späteren Redaktoren damit verbunden zu erweisen haben. Ein solches findet sich in Lev. 17—26, wo anerkannter Massen ein Gesetzbuch verarbeitet ist, welches in Inhalt und Plan sich mannigfach mit dem Bundesbuch Ex. 21—23 und mit dem Deuteronomium berührt, und welches zugleich in der Sprache die grösste Verwandtschaft mit den Weissagungen Ezechiel's zeigt. Eben wegen dieser bis auf die seltensten Ausdrücke sich erstreckenden Aehnlichkeit haben Graf, Colenso und ich dieses Gesetzbuch für ein Werk dieses Propheten selbst erklärt. Diese Auffassung war wenigstens gegen die frühere in ihrem Rechte, wornach Ezechiel gerade diese Capitel des Leviticus aus dem gesammten Pentateuch herausgeschält haben sollte, um nach deren eigenthümlichem Style den eigenen zu modeln. Sie war es so sehr, dass seither Klostermann,[1]) um der unerträglichen Annahme einer solchen bloss in stylistischem Interesse unternommenen Auswahl zu entgehen, sich gedrungen sah ein älteres etwas umfangreicheres Gesetzbuch zu postuliren („das Heiligkeitsgesetz"), welches Ezechiel sich zum Muster genommen hätte. Ohne die auffallende Verwandtschaft der Sprache dieser Capitel mit derjenigen Ezechiel's in Abrede zu stellen, haben Kuenen, Wellhausen, Reuss und Smend aus sachlichen Gründen gegen ihre Abfassung durch den Propheten selbst Einsprache erhoben und sie einem etwas jüngeren Schreiber, einem Schüler und Nachahmer desselben, zugeschrieben. Letztere Streitfrage lasse ich vorläufig offen, und wenn ich dennoch das Gesetzbuch mit Ez bezeichne, so möge man es um der Sprachverwandtschaft willen gelten lassen. Für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs ist sie ohnehin von geringem Belang, da das Buch, wenn nicht Ezechiel selbst, jedenfalls einen ihm nahestehenden Mann zum Verfasser hat. Wichtiger ist zu erkennen, wer dasselbe in Q eingearbeitet hat, der

1) Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch in Zeitschrift für luth. Theol. 1877. III. p. 401 f.

Verfasser von Q selbst oder ein Späterer, und diese Frage ist noch nicht erledigt, sofern Kuenen und Wellhausen die erstere Ansicht vertreten, Reuss die letztere als die allein richtige festhält. Die Lösung des Problems ist ausserordentlich erschwert durch die jetzige Textgestalt dieser Kapitel. Ist es nämlich augenscheinlich, dass in Cap. 18—20 und 26, wenige Verse ausgenommen, der ezechielische Typus rein hervortritt, so begegnen uns in Cap. 17. 21—25 in bunter Mischung sowohl sprachliche als sachliche Berührungen bald mit Ez bald mit Q. Jeder fühlt, dass hier Ez im Geiste von Q ergänzt oder überarbeitet ist, aber die Grenzen beider werden nicht einhellig gezogen. Ich habe früher eine genauere Scheidung der Elemente zu machen gesucht, und sehe mich veranlasst dieselbe hier fester zu begründen oder zu berichtigen, da nur auf der Basis einer sicheren Begrenzung des Gesetzbuches Ez die weiteren Fragen nach der Art seiner Verbindung mit Q und nach seinem muthmasslichen Verfasser mit einiger Wahrscheinlichkeit zu lösen sind.

Dass Cap. 18—20 und 26 fast ganz zu demselben gehören, ist die gemeinschaftliche Annahme; ebenso einstimmig werden die einleitenden Sätze in 18. 19. 20, 18, 29 und 19, 21. 22 dem Redaktor zugeschrieben. Auch die Ausscheidung des Dankopfergesetzes XIX, 5—8 muss ich trotz Wellhausens Widerspruch[1]) um der Sprache willen festhalten. Zwar ist das Gesetz älter als Lev. VII, 15—18, da es für alle Dankopfer erlaubt sie noch am zweiten Tage zu geniessen, was letzteres nur für die freiwilligen und Gelübdeopfer gelten lässt, aber Lev. VII ist überhaupt jüngerer Zusatz zu Q und kann füglich erst eingeschoben sein, nachdem ein Redaktor schon Lev. 19 einschliesslich Vers 5—8 in Q eingearbeitet hatte.

Die Capitel XVII und XXI—XXV bedürfen einer genauern Sichtung. Das erstere wird von Colenso und Kuenen zu Q, von Wellhausen (p. 423 f.) bis auf wenige Worte zu Ez gerechnet. Ich habe darin einen aus beiden gemischten Text wahrscheinlich gefunden (p. 69 sq.) und Reuss (I. p. 254,

---

1) Jahrb. f. deutsche Theol. XXII p. 427.

II p. 150) scheint wenigstens die einheitliche Redaktion zu vermissen. Aus Q kann das Ganze nicht sein, weil, wie Wellhausen richtig bemerkt, die Stiftshütte als alleiniger Gottesdienstort schon vorgeschrieben ist, und dieses Werk nirgends auf Götzendienst Rücksicht nimmt. Aber seiner Annahme, dass das Capitel fast durchaus zu Ez zu rechnen sei, kann ich nicht beipflichten, weil der Ohel moed und das Lager Q eigenthümlich sind, Ez den Gottesdienstort מקדש nennt und die Vorstellung vom Lager nicht hat, zudem noch andere Ausdrücke auf Q oder einen Redaktor in seiner Art weisen. Auch ist ein ähnliches Beispiel syntaktischer Unbeholfenheit wie es in Vers 4 und 5 vorliegt, in Lev. 17—26 nicht wieder zu finden. Die Zusammenarbeitung beider Quellen, welche ich aus diesen Erscheinungen erschlossen, tritt noch deutlicher in's Auge, wenn man LXX mit dem hebräischen Texte vergleicht. Die alexandrinische Uebersetzung enthält nämlich hier ein Mehreres, welches nicht Alles als erleichternde Paraphrase, als eingeschaltete Randglosse, oder als der Nachlässigkeit eines Abschreibers zuzuschreibende Verdoppelung angesehen werden kann. Der Zusatz in Vers 3 *ἢ τῶν προσηλύτων τῶν προσκειμένων ἐν ὑμῖν* ist durch Vers 8 gerechtfertigt; der andere in Vers 4 *ὥστε ποιῆσαι αὐτὸ εἰς ὁλοκαύτωμα ἢ σωτήριον κυρίῳ δεκτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* ist wohl ein Pleonasmus neben dem auch im Hebräischen sich befindenden *ὥστε προσενέγκαι δῶρον τῷ κυρίῳ ἀπέναντι τῆς σκηνῆς κυρίου*, die Verdoppelung aber in Ausdrücken, welche theils Q, theils Ez eigen sind, ist ein Zeichen der Zusammenarbeitung. Weiter wird Vers 5[b] und 6 nur vom Dankopfer gehandelt, V. 8 dagegen und LXX V. 4 auch vom Brandopfer. Endlich die Anrede des Volks in der zweiten Person, welche im masorethischen Texte zu Anfang verwischt ist und doch V. 12 wieder vorkommt, stand gewiss ursprünglich in einem Theile des Textes. Die Combination zweier Stücke scheint mir hieraus deutlich. Zur Sonderung derselben ist von Vers 8. 9 (zumeist Ez) auszugehn: Wer von Israel oder den Fremdlingen ein Brand- oder Schlachtopfer darbringt und es nicht darbringt Jehovah, der soll ausgerottet werden aus seinem Volke. Die beiden Opfer-

gattungen gehören Ez an. Darnach ist in Vers 3 für diese Urkunde aus LXX, weil 8. 9 nur Wiederholung von 3 sq. ist wie 12. 13 von dem unmittelbar Vorausgehenden, herzustellen ומן הגר אשר יגור בתוככם aus Vers 4 LXX, לעשותו ולא הביאו עולה או שלמים aus dem Hebräischen und LXX להקריב קרבן לי״י לפני משכן י״י. Der Satz würde etwa gelautet haben: Jeglicher Mann aus dem Hause Israel oder von den Fremdlingen, die in eurer Mitte wohnen, der da schlachtet Kalb, Schaf oder Ziege, es zum Brand- oder Dankopfer bestimmend, und es nicht bringt um es Jehovah als Opfergabe dazubringen vor die Wohnung Jehovah's, als Blut soll es angerechnet werden selbigem Manne. Blut hat er vergossen, und ausgerottet werde dieser Mann aus seinem Volke. Der schleppende Satz Vers 5, welcher im jetzigen Zusammenhang gänzlich nichtssagend ist, würde, von den Zuthaten aus Q gereinigt, mit dem folgenden verbunden und nach Massgabe von 12 gebildet, seine Bedeutung gewinnen: „Auf dass die Kinder Israel ihre Opfer, die sie auf dem Felde schlachten, Jehovah darbringen und nicht fürder schlachten ihre Opfer den Böcken, denen sie nachhuren, darum habe ich ihnen gesagt: „Jeglicher unter euch oder den Fremdlingen unter euch, welcher ein Brand- oder ein Schlachtopfer darbringt und es nicht darbringt Jehovah bei der Wohnung Jehovah's der soll ausgerottet werden aus seinem Volke.“ Der Nachdruck liegt darauf, dass Jehovah und nicht den Götzen beim Heiligthum und nicht anderswo geopfert werde. Das Uebrige aus Q handelt hingegen bloss vom Dankopfer und möchte gelautet haben: Wer von den Söhnen Israels Kalb, Schaf oder Ziege im Lager zum Dankopfer für Jehovah schlachtet, soll es bringen an die Thüre des Versammlungszeltes zum Priester „und der Priester soll giessen das Blut auf den Altar vor Jehovah an der Thüre des Versammlungszeltes, und räuchern das Fett zum süssen Wohlgeruch für Jehovah. Ein ewiges Gesetz soll es sein für ihre Geschlechter. Ich habe das „oder ausserhalb des Lagers“ hier ausgelassen: es scheint in der That eine Naht, welche R nach dem einfachen ἔξω (LXX V. 4) entsprechend dem *ἐν τοῖς πεδίοις* על פני השדה erst eingeschoben hat, da ausserhalb des Lagers

in Q nicht שדה, sondern מדבר sich findet, das Feld nur zu Ez, wie das Lager nur zu Q passt. Mit der hier dargelegten Scheidung scheint mir jede Schwierigkeit gehoben; der ezechielische Gesetzgeber verbietet unter Androhung der Todesstrafe Opfer draussen, auf dem Felde und anderen Göttern als Jehovah darzubringen, der seine Wohnung nur in Jerusalem hat; der priesterliche Gesetzgeber gebietet die Dankopfer zum Priester an das Versammlungszelt zu bringen und schreibt den Ritus vor. Der Schein, als seien alle Schlachtungen verboten, die nicht zugleich Opfer wären, ist nur aus der Combination beider Texte entstanden. Damit ist aber auch das Bedenken Wellhausen's gegen die Ableitung eines Theils dieses Kapitels aus Q, welches die profanen Schlachtungen überall gestattet, als unbegründet erwiesen. Es ist aus der ganzen Art dieses Stückes ersichtlich, dass nicht der Verfasser von Q Ez aufgenommen und überarbeitet hat, sondern ein Redaktor zwei verschiedene Gesetze, die nur das Bringen an das Heiligthum mit einander gemein hatten, in einander schaltete. Aus dem Vergleich des griechischen mit dem hebräischen Texte ergiebt sich zudem, dass die erste harmonisirende Redaktion, welchem Text man auch die Priorität zuspreche, als unbefriedigend angesehn und eine andere versucht wurde. Ich halte den alexandrinischen Text für ursprünglicher, weil er mehr als der masorethische Spuren der vermengten Gesetze an sich trägt. — Die beiden letzten Verse über den Reinigungsritus haben in der Sprache mit Ez nichts, mit Q alles gemein, und sind desshalb zu Q oder dessen Erweiterungen zu rechnen.

Auch über Cap. XXI und XXII glaube ich meine früheren Aufstellungen (p. 71 sq.) festhalten zu müssen. Die ersten 15 Verse enthalten zunächst aus Ez Vorschriften für Priester und Hohepriester bei Verehelichung und in Trauer durchgängig unter dem Gesichtspunkte, dass sie als Jehovah geweiht seinen Namen nicht entweihen sollen. Dass die Ueberschrift 21, 1[a] und die Unterschrift 21, 24 von dem Redaktor herrühren, ergiebt sich schon daraus, dass darnach die Priester angeredet wären, während überall sonst von ihnen in der dritten Person die Rede ist. Aus ersterer ist das Subjekt Priester

zu 21, 1b zu suppliren; auszuscheiden sind der Satz des Grundes 6b, denn die Ausdrücke אשי י״י und לחם אלהים sind Q eigen (Lev. 3, 11. 16. Num. 28, 2. 24), Vers 8, wo das Volk die Priester heilig zu halten aufgefordert ist, wobei jedoch das Ende mit leichter Umänderung nach Vers 15 כי קדוש אני י״י מקדשם beibehalten werden könnte; in Vers 10 und 12 die Satztheile von dem heiligen Salböl und den heiligen Kleidern. Andererseits haben die Verse 16—23a, welche von den körperlichen Gebrechen handeln, welche die Aaroniden zu Priesterfunktionen untauglich machen, alle Anzeichen von Q (Aaron und seine Söhne 17. 21, Unterschied von קדשים und קדשי קדשים, Vorhang V. 22. 23); dagegen 23b sich an 15 anschliesst und vielleicht מקדשי im Singular zu lesen war. — In Cap. XXII haben, wie auch Wellhausen erkannt hat (p. 429), die Verse 9. 15. 16. 31—33 deutlich das Gepräge von Ez. Das Uebrige aber ist gemischten Charakters, und die Sonderung der Bestandtheile besonders zu Anfang schwierig. Indess beobachtet man, dass in den angeführten Versen zu Anfang von den Priestern in dritter Person pluralis die Rede ist, so wird man geneigt sein 3—8, welches, — überdies mit einem neuen Anfang — dem Priester im Zustande der Unreinheit von dem Geheiligten des Volks zu essen verbietet und V. 10—14 die Verordnung darüber, wer mit dem Priester zu dem Genuss des Geheiligten berechtigt ist, als zu Q gehörig ausscheiden. Auch die Bestimmungen über die Qualität der Opferthiere 17—25 haben wieder das Gepräge von Q, wofür, ausser dem Parallelismus mit 21, 16 sq., die Unterscheidung verschiedener Gattungen von Schelamim zu beachten ist. Aus demselben Grunde glaube ich jetzt auch Vers 29 und 30 Q oder eher seinen Erweiterungen zuweisen zu müssen, da es wie Lev. 7, 15—18 nur für Gelübde und Freiwilliges die Opfermahlzeit am 2. Tage fortzusetzen gestattet. Die drei letzten Verse 31—33 haben wieder die Art von Ez, nur haben sie eine Umänderung erfahren. Das Ihr in Vers 31 und 32 scheint den Priestern zu gelten, da sie 32 von dem Volk Israel unterschieden sind, im 33. dagegen gilt es dem Volke. Der Redaktor hat nun zwar Vers 18 angezeigt, dass Priester

und Volk angeredet sind, nichts destoweniger kann das Ihr nicht, wie hier der Fall ist, abwechselnd von Priestern und Volk gemeint sein. Es wird daher wie früher von den Priestern in dritter Person die Rede war, auch in Vers 31 und 32 die dritte Person gestanden haben, und der 33. Vers von dem אני י״י des 32. an als Schlussformel anzusehen sein. Ich verhehle mir nicht, dass die hier vorgenommene Scheidung noch allerlei Bedenken unterliegt, und stosse mich besonders ausser an dem אני י״י in 22, 3. 8. und 30 auch an dem בארצכם in Vers 24, welches nicht der Redeweise von Q entspricht. Allein von der, wie mir scheint, begründeten Beobachtung ausgehend, dass Alles aus Ez in Lev. 21 und 22 sich auf das Verhalten der Priester bezieht in Cap. 22, speziell auf ihre Enthaltung von dem Geheiligten des Volkes, weiss ich die Schwierigkeiten nicht anders zu heben, als durch die Annahme, dass R hier einzelne Satztheile aus Ez eingearbeitet oder mehr oder weniger die Ausdrücke uniformirt habe. Ist die Sonderung der Bestandtheile im Ganzen richtig, so befiehlt Ez den Priestern Enthaltung vom Geheiligten Israels und zwar gänzliche Enthaltung, Q dagegen beschränkt diese Enthaltung auf den Fall der Unreinheit. Das erstere Verbot gehört der Zeit an, wo Erstlinge, Erstgeburten, Zehnten, Dankopfer noch zu Mahlzeiten verwandt wurden, das andere der Zeit, wo Alles Abgabe an die Priester geworden war, und es ist der ersten Situation ganz angemessen, wenn der Gesetzgeber den Priestern vorschreibt, sich nicht durch Vorwegnahme eines Antheils an den heiligen Gaben des Volkes zu vergreifen.

Leichter ist die Zerlegung der Festgesetzgebung (Lev. 23). Auch ist man seit den Arbeiten von George, Hitzig und Hupfeld über die Feste darüber einig, dass in 9—22 und 39—41 oder 43 eine ältere Festordnung aus Ez, wenn auch hin und wieder von R interpolirt vorliegt, welche mit derjenigen aus Q in den übrigen Versen verbunden ist (cf. Wellhausen, Jahrbb. für deutsche Theol. XXII, p. 431 sq. und Reuss, p. 254 sq.). Zu den Einschaltungen des Redaktors, welche früher von mir in 14ᵇ. 16ᵃ. 21 und am Schluss von 39 bemerkt sind, möchte ich jetzt auch noch das Meiste

von Vers 18—20 rechnen. In Vers 20, nachdem Brand-, Sünd- und das Dankopfer von zweijährigen Lämmern am Pfingstfest vorher genannt sind, wird fortgefahren: Und es webe sie (אתם) der Priester zu den Erstlingsbroden als Webe vor Jehovah על שני כבשים. Bezieht man אותם auf alle vorher genannten Opferthiere, so können die 2 Lämmer nicht wieder erwähnt sein. Lässt man letztere in Vers 20 stehen, so müssen sie in Vers 19 ausfallen. Ich vermuthe daher, in Vers 18 sq. finde sich eine Einschaltung des R nach Q (Num. 28, 26) mit zufälliger Versetzung der Zahlen (1 Farren und 2 Widder statt 2 Farren und 1 Widder) uud möchte hier blos die zwei Lämmer beibehalten, so dass der Text nach Analogie von Vers 11. 12 etwa gelautet hätte: והקרבתם על הלחם שני כבשים תמימים בני שנה לזבח שלמים והניף הכהן אותם על לחם הבכורים לפני י״י. Vers 22 das Verbot der Nachlese schliesst sich gut hieran. Die Auslassung des Festopfers, soweit es sich nicht auf die Erndte bezieht, empfiehlt sich auch darum, weil in dem ganzen Capitel die Festopfer sonst nicht berührt sind. Die Ezechielische Gesetzgebung, welche mit der von Q zusammengearbeitet ist, nimmt anerkannter Massen nur auf die Feste Rücksicht, welche schon Ex. 23. 34 und Deut. 16 geboten sind, und hier wie dort kennzeichnen sie sich als Erndtefeste (Wellhausen p. 435). Die Zusammenarbeitung durch einen Redaktor, der zwei Festgesetze vor sich hatte, ist auch hier wieder deutlich.

Aus Cap. XXIV gehören 15—22 zu Ez. Diese Strafgesetze über Gotteslästerung, Todtschlag und Verletzung eines Menschen oder Thieres stehen freilich hier zwischen Jahresfesten und Sabbathjahr an ungeeignetem Orte und würden besser mit Cap. XIX verbunden. Die Verrückung aus der ursprünglichen Stelle würde motivirt, wenn sich erweisen liesse, dass die Erzählung vom Gotteslästerer 10—14. 23 eben an diesem Orte in Q zu lesen war.

In Cap. XXV halte ich dafür, dass, nachdem in den ersten 7 Versen (Ez) vom Sabbathjahr gehandelt war, im Folgenden weitere Bestimmungen über dieses und Mildthätigkeitsgesetze 14. 17. 18—22. 35—38. 39—40[a]. 41—49. 53. 55 mit Vorschriften aus Q über das Jubeljahr 8—13.

15. 16. 23—34. 40^{b}. 50—52. 54 vermischt sind. Das Gesetz über Freilassung der Knechte im Sabbathjahr ist in ein solches über ihre Freilassung im Jubeljahr umgeändert. Das 26. Capitel endlich, Segen und Fluch, bildet, wie schon bemerkt, den Schluss zu diesem Gesetzbuch. Vielleicht enthielt Ez ein Mehreres, welches aus dem Zusammenhang gerissen, anderwärts zerstreut im Pentateuch seine Stelle gefunden haben könnte, da, wie sich gezeigt, der Redaktor den Plan von Q zu Grunde gelegt hat, und dessen Ordnung befolgt. Zu solchen von Ez versprengten Stücken möchte ich das Gesetz über Reines und Unreines rechnen, welches in Lev. XI mit Zusätzen enthalten ist und füglich nach XX, 25 gestanden haben könnte, ferner das Sabbathgesetz Exod. 31, 12—17 und 35. 1—3, welches sich aus dem Anfang von Lev. 23, aus welchem Grunde weiss ich nicht zu sagen, an seine jetzige Stelle verirrt haben möchte. Anderes ist noch unsicherer, weil der Redaktor vielleicht hin und wieder die Redeweise von Ez nachgeahmt hat, und jedenfalls zur Gewinnung sicherer Ergebnisse die Urgestalt von Q genauer ermittelt sein müsste als bis jetzt der Fall ist.

Das Gesetzbuch Ez ist, wie aus Lev. 18 und 20 gegen Ende und besonders aus c. 26 erhellt, erst während des Exils geschrieben. Ist die gegebene Ausscheidung desselben richtig, so erscheint es als eine Erweiterung des alten Bundesbuches, mit welchem es in Form, Inhalt und Anlage vielfach zusammentrifft und der Standpunkt des Gesetzgebers ist der deuteronomische. Eine Entwickelung über das unmittelbar vor dem Exil zu Recht Bestehende ist nicht wahrzunehmen, ausser in dem Verbot der Schwagerehe (c. 18 und 20), welche das Deuteronomium noch gestattet, und in der Untersagung von Trauergebräuchen, welche Jeremias noch für unverfänglich hält. In der Hauptsache: Einheit des Heiligthums, Priesterpflichten und Festgesetzen stimmt es mit dem Deuteronomium überein. Es stellt sich inhaltlich nicht zwischen Ezechiel's Zukunftplan (40—48) und die Priestergesetzgebung, sondern, wie Wellhausen es von seinem Festgesetze erkannt hat (Geschichte Israels, p. 391), vor den ersteren.

Nachdem Zeitalter und Art desselben hinlänglich fest-

gestellt sind, hat die Frage nach seinem Verfasser keine Wichtigkeit mehr; wenigstens für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs ist es gleichgiltig, ob es dem Propheten Ezechiel selbst oder einem Manne aus seiner Schule zugeschrieben wird. Der Sprachcharakter scheint das erstere zu fordern; dagegen aber haben Nöldeke, Kuenen, Wellhausen, Reuss und zuletzt Smend auf sachliche Differenzen zwischen diesem Stück und Ezechiel's Schriften hingewiesen, welche seiner Abfassung durch den Propheten zuwider sein sollen. Die Untersuchung hierüber scheint mir aber durch die Bemerkungen dieser Gelehrten noch nicht erledigt, und ich wage es, trotz der hohen Autorität die ihnen gebührt, meine Separatansicht darzulegen. Einige der sachlichen Unterschiede zwischen unserem Codex und Ezechiel, die man bemerklich gemacht hat, sind kaum erheblich. So soll das Verbot des Abscheerens der Haare in Trauerfällen (Lev. 21, 5. 10) nicht ganz zu Ez. 44, 20 stimmen (Kuenen, II, p. 95; Reuss, p. 253); es ist aber fraglich, ob der Unterschied weiter geht als auf den Wortlaut. Ez. 44, 22 enthält die Verordnung, dass Priester keine Wittwe noch Verstossene, sondern nur eine Jungfrau oder Priesterwittwe heirathen sollen: das scheint Lev. 21, 7 für den gemeinen Priester dahin ermässigt, dass ihm die Ehe mit jeder Wittwe gestattet ist, für den Hohepriester dagegen (Lev. 21, 13. 14) verschärft, sofern ihm auch die Ehe mit einer Priesterwittwe untersagt ist (Kuenen ib.), aber konnte nicht Ezechiel (44, 22) das in Levit. 21 gesonderte in ungenauer Redeweise zusammenfassen? Entscheidend gegen die Zurückführung des Gesetzbuches auf Ezechiel wäre allerdings seine Unbekanntschaft mit dem Hohepriesterthum, welches Lev. 21 vorausgesetzt, und mit dem Versöhnungstag der Lev. 23 geboten ist, wenn erstere zu erweisen und Lev. 23 ganz zu Ez zu rechnen wäre (Reuss und Kuenen ib.). Aber der Versöhnungstag findet sich nur in dem zu P. C. gehörenden Theile von Lev. 23, so dass hier kein Widerspruch vorliegt, und was den Hohepriester betrifft, so ist die Erwähnung des Salböls und der heiligen Kleider in Lev. 21, 10. 12 vom Redaktor nach Q eingefügt und der oberste Priester heisst hier bloss הכהן הגדול מאחיו, ist also primus inter pares,

wie in der Königszeit thatsächlich Einer Oberpriester war, ohne im Uebrigen, besonders in Funktionen von seinen Amtsgenossen, zu differiren. Ezechiel hat diesen Mittelmann zwischen König und Priesterschaft wohl nicht abschaffen wollen, und der Priester, der in seiner neuen Ordnung am ersten des 1. und des 7. Monats das Heiligthum zu entsündigen hat, ist schwerlich ein anderer als der oberste Priester, der auch vor dem Exil kurzweg הכהן genannt wird (cf. Smend zu dieser Stelle, p. 379 und 312). Wenn endlich Kuenen noch hervorhebt, dass die Ez. 45, 21—24 gebotenen Festopfer von denen in Lev. 23 abweichen, so ist zu begegnen, dass in letzterem Capitel nur von den beiden Speiseopfern und den 2 Lämmern gesprochen wird, das Uebrige aber, womit Ezechiel in Widerspruch steht, zu Q gehört, von dem ja der Prophet auch sonst in Cultbestimmungen abweicht.

Es bleiben freilich noch bedeutende Unterschiede zwischen dieser Gesetzgebung und Ez 40—48. Sie spricht nicht von dem Fürsten, der in der Zukunftordnung eine wichtige Rolle spielt; sie weiss nichts von der Herabsetzung eines Theiles des Stammes Levi zu Tempeldienern. Bei aller Strenge in der Aufrechthaltung der Vorschriften über Reines und Unreines und über die Sabbathfeier schweigt sie über die Sühngebräuche und das Opferritual, welches Ezechiel verordnet. In allen diesen Stücken aber verhält sie sich zur Zukunftordnung des Propheten nicht anders, als seine ersten Reden selbst, in welchen ja auch die darin vermissten Bestimmungen fehlen. Wäre es da nicht möglich, dass das Gesetzbuch von Ezechiel selbst in Babylonien zur Wahrung israelitischer Eigenthümlichkeit unter den zum Abfall geneigten Exulanten verfasst wurde? In Sachen des Cultus brauchte er nichts vorzuschreiben, da der Gottesdienst durch die Zerstörung Jerusalems unterbrochen war, auf die Organisation des Staates hatte er nicht zu reflektiren. Hingegen vor Götzendienst und heidnischen Gebräuchen zu warnen, die sittlichen Grundsätze des Mosaismus einzuschärfen, zur Wohlthätigkeit unter den armen Exulanten zu ermuntern, auf die Israel von den Heiden unterscheidenden Gebräuche, wie Sabbathfeier, Speisegesetze, strenge zu halten, und eine Priesterschaft zu bewahren, die

durch Wort und Beispiel diese Bestrebungen förderte, das that Noth, und Alles dieses bezweckt diese Gesetzgebung. Dass sie in Jerusalem geschrieben sein müsse (Wellhausen, Geschichte Israels, p. 396), ist nicht einzusehen. So gut Ezechiel in Babylonien Strafreden wider den Götzen- und Höhendienst in und um Jerusalem halten oder schreiben konnte, ebensogut konnte er dort auch die Einzigkeit der Cultstätte voraussetzen. Alles vielmehr, das Gegebene wie das Ausgelassene, spricht für Babylonien. Die Oster- und Pfingstopfer, von denen nur das הניף nicht das הקטיר verordnet ist, können füglich nur symbolisch gemeint sein, und die Mahnung, dass alle Schlachtopfer bei dem Heiligthum allein geschehen dürfen, könnte den Sinn haben, dass im fremden unreinen Lande dargebrachte Opfer nur den Seirim gelten würden. Ganz anders musste der Restaurationsplan des Propheten ausfallen. Da galt es solche Institutionen ins Dasein zu rufen, durch welche die Gefahren, denen das deuteronomische Gesetz nicht zu steuern vermocht hatte, fernerhin vermieden würden: Beschaffung eines zuverlässigen und unabhängigen Priesterstandes durch Ausschliessung der Höhenpriester, Minderung des königlichen Einflusses in Sachen der Religion, wusste man doch, dass von der Fürsten Willkür das Gedeihen des Jehovahcultus abgehangen hatte, Einführung einer festen Gottesdienstordnung, wie Ezechiel sie giebt. Die Sühngebräuche, die er empfiehlt, sind Ausflüsse der Stimmung des gedemüthigten Volkes. Die Unterschiede zwischen der in Lev. 17—26 verarbeiteten Gesetzgebung und Ez. 40—48 erklären sich, wie mir scheinen will, leichter im Hinblick auf den verschiedenen Zweck, den derselbe Schreiber hier und dort im Auge hatte, als durch die Annahme verschiedener Verfasser, von denen der Jüngere sich bis zur Ununterscheidbarkeit die Redeweise seines Vorgängers angeeignet hätte. Ob Ezechiel seine Gesetzessammlung dem Mose zugeschrieben, ist nicht zu ermitteln, da der Redaktor besonders auch in der Fassung der Ueberschriften thätig war. Jedenfalls konnte er es so gut wie der Deuteronomiker. Beide Gesetzeswerke sind ja nur Erweiterungen des schon lange als mosaisch geltenden Bundesbuches, des am Sinai

gegebenen Gesetzes. Daher es auch nicht nöthig wäre an der Echtheit des Schlusses von Lev. 26 בהר שני ביד משה zu zweifeln, wenn nicht der Ausdruck selbst so glossenartig lautete.

Seinem Alter nach könnte füglich dieses Gesetzbuch, wen man auch für seinen Verfasser ansehen mag, von dem Verfasser von Q überarbeitet und in sein eigenes Werk aufgenommen sein, wie Kuenen und Wellhausen behaupten. Ebensowohl ist aber a priori denkbar, dass ein Redaktor es der fertigen Schrift Q einverleibte (Reuss, p. 251), und es sind darum die dazu gehörigen Stücke, welche Erweiterungen erfahren haben, darauf anzusehen, welche von den beiden Möglichkeiten die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. In diesem Bezuge bemerke ich, dass die kleineren Zusätze in Cap. XVII—XX, XXI und XXII von dem Verfasser von Q herrühren könnten, wenn nicht einzelne im Inhalt den Novellen zu dieser Schrift mehr entsprächen als ihr selbst. Auch ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, dass er in Cap. XXV ein Stück der Verordnung in Ez über das Sabbathjahr in sein eigenes Gesetz über das Jubeljahr umgewandelt habe. Im Uebrigen aber lässt sich diese Erklärung der heutigen Textgestalt nicht durchführen. Die Zusammenarbeitung zweier fertigen Texte ist in Cap. XVII und XXIII augenscheinlich, und ebenso kann ich in Cap. XXI und XXII nur eine Combination zweier Urkunden finden, wovon die eine (Ez) den Priestern zur Wahrung ihres heiligen Charakters besondere Pflichten oder vielmehr Enthaltungen auferlegte, die andere (Q) Fälle der Unfähigkeit der Aaroniden zum Priesteramt, oder zeitweilige Hindernisse der Ausübung priesterlicher Funktionen angab; die eine (Ez) den Priestern überhaupt verbot sich die heiligen Gaben des Volkes anzueignen, die andere (Q) deren Genuss im Zustande der Unreinigkeit untersagte. Hat hier aber die Combination zweier fertiger Gesetzesschriften allein Wahrscheinlichkeit, so werden auch die oben vermerkten Zusätze von dem Redaktor angebracht sein, der sich überall auf dem Boden von Q bewegt. Ich glaube daher, im Einklang mit Reuss, das Ezechielische Gesetzbuch hatte in dem von Esra promulgirten Codex noch

keine Stelle. Die Combination von Ez mit Q muss aber ihrer Verbindung mit dem vom Deuteronomisten erweiterten jehovistischen Buche vorangegangen sein. Nur so erklärt sich, dass Ez, obwohl nach Geist und Inhalt dem Bundesbuch und dem Deuteronomium viel näher stehend als dem Priestergesetze in Q, doch formell im jetzigen Pentateuch nur mit letzterem zusammengearbeitet ist. Es hat zwischen Esra und Chronik eine Zeit gegeben, wie kurz sie auch gewesen sein mag, wo JE + D und Ez + Q als besondere Schriftwerke neben einander bestanden, und erst der letzte Redaktor hat diese beiden Sammelwerke zusammengefügt.

VI.

Abgesehen von seiner Verbindung mit Ez hat das von Esra eingeführte Gesetz noch nach diesem Schriftgelehrten Zusätze erhalten, theils nähere Bestimmungen, theils Umänderungen, alle aber in demselben Geiste und in verwandter Redeweise. Diese von Nöldeke und mir noch wenig beachtete Thatsache ist durch Kuenen, Wellhausen und Reuss hinlänglich in's Licht gestellt. Am deutlichsten ist die Ergänzung bei solchen Gesetzen, welche nachweislich von Esra und Nehemia bei ihrer Reform noch ignorirt, von dem Chronisten aber als rechtsgiltig erwähnt oder vorausgesetzt werden. Dahin gehört 1) das Gesetz über die Tempelsteuer von einem halben Shekel Ex. 30, 11—16 und der Bericht über deren Ablieferung Ex. 38, 21—31, welcher in Vers 26 schon auf die Volkszählung Num. 1, 45. 46 Rücksicht nimmt, während nach Neh. X, 30 das Volk sich zu seiner Zeit den dritten Theil eines Shekel zur Bestreitung der Opferkosten auferlegte (Kuenen, II, p. 220. 267, Wellhausen, Jahrbb. f. D. Th. XXII, p. 412, Reuss, p. 261); 2) das Gesetz vom täglichen Opfer (Exod. 29, 28 sq., Num. 28, 3 sq.) sofern es auch ein Brandopfer am Abend vorschreibt, während Esr. IX, 4 und Neh. X, 34 nur von einer Minchah des Abends reden (Kuenen, p. 270; Wellhausen, p. 414; Reuss, p. 262); 3) das Gesetz vom Viehzehnten (Lev. 27, 32. 33), wogegen Nehemia (X. 38, XII. 42, XIII. 5. 12) immer nur den Zehnten von den Früchten des Feldes, von Getreide, Most und Oel er-

wähnt (Kuenen ib., Reuss ib.); 4) rechnet Reuss (p. 260) auf Grund von Neh. VIII auch noch das Gesetz vom Versöhnungstag (Lev. 16) zu den nachesraischen Bestandtheilen, und ich glaube mit Recht. Dass die Feier dieses Tages vor dem Exil nicht stattfand, dass Ezechiel und noch Sacharja von ihr nichts wissen, ist anerkannt. Gegen ihre Einführung durch Esra aber spricht die auch von Wellhausen (Geschichte Israels, p. 114) bemerklich gemachte Thatsache, dass der Versöhnungstag bei der Promulgation des Gesetzes nicht gefeiert wurde. Die Verlesung laut Nehemia's Bericht begann am 1. des 7. Monats und wurde ununterbrochen bis zum Schluss des Laubhüttenfestes am 23. fortgesetzt. Eine Bussfeier am 10. wird nicht erwähnt und hat auch unmöglich stattgefunden, weil am 24. Busstag gehalten wurde. Das ist offenbar nicht die nachträgliche Ausführung des Lev. 16 Angeordneten, denn es ist schwer glaublich, dass eben in dem Moment, wo das Gesetz dem Volke vorgelegt wurde, eine so wesentliche Bestimmung desselben sollte unbeachtet geblieben sein. Der Festkalender Lev. 23 steht der Aufstellung von Reuss nicht im Wege, weil er, wie oben nachgewiesen, vom Redaktor nach Num. 28 Zusätze erhalten hat. Und die Stellung des Busstagsgesetzes Lev. 16 nach den Vorschriften über die Reinigungen statt im Festkalender selbst, ist ein Wink mehr, dass es eine Novelle ist.

Andere Vorschriften machen sich als Nachträge kenntlich durch den Widerspruch, in welchem sie zu solchen Gesetzen stehen, die dem Codex Esra's angehören. So ist von den beiden Gesetzen Num. 4, 21 sq. und Num. 8, 28 sq., deren ersteres das Dienstalter der Leviten auf das 30. Lebensjahr, letzteres auf das 25. Jahr setzt, gewiss eins in späterer Zeit entstanden (Kuenen ib., Reuss p. 263).

Endlich begegnen uns so viele unnöthige Wiederholungen bisweilen mit kleineren Zusätzen oder genaueren Bestimmungen, dass man die einheitliche Redaktion des P. C. nur bezweifeln kann. Das merkwürdigste Stück dieser Art ist die Erzählung von dem Bau der Stiftshütte (Ex. 35—40), welche, wenn nicht überall in derselben Ordnung, doch nahezu in denselben Ausdrücken das Gebot, sie zu bauen (Ex. 25 sq.):

nur mit Umsetzung des Jussiv in das Praeteritum reproduzirt. Schon an und für sich verdächtig, weil gänzlich zwecklos, wird es diese Wiederholung um so mehr, weil sie wie Popper (Der biblische Bericht über die Stiftshütte, 1867.) nachweist, sich hin und wieder durch einen jüngeren Sprachgebrauch kennzeichnet als das Muster, und ganz besonders, weil sie in LXX nur in zerrissener Gestalt sich wiederfindet mit Lücken und Verdoppelungen zugleich und der Uebersetzer ein anderer ist (Kuenen, p. 266; Wellhausen, p. 414 sq.; Reuss, p. 249). Diese Einschaltung zeigt, dass die Arbeit am Pentateuch noch lange nach Esra fortdauerte, jedenfalls über die Zeit hinaus, wo er im Ganzen schon in die jetzige Ordnung gebracht war. Auf dasselbe Ergebniss führen Stücke wie Gen. 46, 8—27; Num. 26, 9—11; Num. 33; Jos. 20, 3 sq., welche insgesammt nicht vor der Verbindung des jehovistisch-deuteronomischen Buches mit Q geschrieben sein können (Buch der Urgeschichte, p. 30 sq. 93. 97).

Ist durch diese Erscheinungen die fortgesetzte Arbeit an der Redaktion der Thora bis in die Zeit hinein, wo sie schon als kanonisch galt, hinlänglich ins Licht gestellt, so darf die Annahme, auch wäre sie ganz apriorisch, nicht befremden, dass sofort nach Esra die Schriftgelehrten das von ihm promulgirte Gesetz ergänzten, den wechselnden Bedürfnissen anpassten und mit neuen Bestimmungen bereicherten, welche noch in dem Pentateuch Eingang fanden. Doch hier bedarf es keines a priori. Die Gestalt des P. C., auch losgelöst von Ez, ist eine solche, die eine genauere Sichtung des Ursprünglichen und des Hinzugekommenen unabweislich macht. Reuss verweist in dieser Hinsicht auf die Unordnung, in welcher die Gesetze im Priestercodex vorliegen, eine Unordnung, welche, wie geringe Ansprüche auf Planmässigkeit man auch erhebe, mit der Abfassung des Ganzen durch einen und denselben Schreiber sich nicht verträgt (p. 243), auf die Unterschriften einzelner zusammenhängender Theile über bestimmte Materien, welche auf Einschaltung besonderer kleinerer Sammlungen weisen (p. 244), auf die Opfergesetze Lev. 1—7, welche schon in ihrer Anordnung verschiedene Schichten erkennen lassen (p. 248), auf viele Stücke in Numeri,

welche in ihrer Abgerissenheit wie Nachträge erscheinen (p. 243. 277). Die Sonderung der Bestandtheile hat jedoch Reuss meist unterlassen, wo nicht die Cultgeschichte der Literarkritik eine Handhabe darbot; auch Kuenen, nur Gesichertes zu bieten bestrebt, beschränkt sich beinahe auf die Ausscheidung der oben angeführten Perikopen und giebt überhaupt den Rath, mit grosser Behutsamkeit in dieser Kritik zu Werke zu gehen (p. 264). Wellhausen, mit weniger Zurückhaltung verfahrend, hat einen beträchtlichen Theil des P. C. als sekundäre und tertiäre Schrift loszulösen unternommen. Wenn er auch hierin viel weiter ging als alle Anderen und eben weil er vielfach unbetretene Wege einschlug, auf Widerspruch gefasst sein musste, des Vorwurfs „muthwillige Kritik" zu üben (Marti, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880. p. 150) brauchte er sich nicht zu versehen.

Jede einzelne seiner Muthmassungen ist freilich, meines Erachtens, nicht haltbar, und will mir scheinen, sein scharfes Secirmesser habe bisweilen mit dem Auswuchs auch unentbehrliche Gliedmassen aus dem Corpus von Q herausgeschnitten. Ich kann mir z. B. nicht vorstellen, dass von Num. I—X allein die Stücke I, 1—16. 48—54. II. III, 1—13. IX, 15—23. X, 11—28 ursprünglich sein sollen. Wellhausen hat zwar richtig gezeigt, dass I, 17—47 eine ganz unnöthige Doublette zu c. II bildet und das ganze Stück vor Vers 48 dem Befehl, die Leviten nicht zu mustern, keinen Sinn hat. Aber es scheint unmöglich, dass in Q nicht der Dienst der Leviten genau beschrieben sei, wie diess Cap. III, 14 sq. und IV, 17 geschieht, zumal dieses Buch XVI den Aufstand Korah's berichtet, dessen Motive ohne die Verordnung über die Levitendienste unverständlich blieben, und es ist sehr begreiflich, dass der Verfasser zuerst die Idee ausspreche, die Leviten seien dem Heiligthum als Lösung der Erstgeburt geschenkt III, 5—13, sodann die Berechnung nachbringe, wie die Zahl der männlichen Leviten derjenigen der Erstgeborenen entspreche, der Ueberschuss aber in Geld gelöst werden müsse III, 14 sq. und zuletzt in IV den Dienst der dazu fähigen Leviten beschreibe. Ebensowenig scheint Num. VIII, 5—22 über die Einweihung der Leviten fehlen

zu können, da es die Parallele zu Lev. VIII dem Bericht über die Einweihung der Aaroniden bildet. Wenn Wellhausen auch letzteres Capitel aus Q ausscheiden will, so ignorirt er den genauen Parallelismus desselben mit Exod. 29 (Lev. 8, 6—9. 12 = Ex. 29, 4—7. Lev. 8, 10. 11 = Ex. 29, 36. 37. Lev. 8, 13 = Ex. 29, 8. 9. Lev. 8, 14—17 = Ex. 29, 10—14. Lev. 8, 18—21 = Ex. 29, 15—18. Lev. 8, 22—30 = Ex. 29, 19—28. Lev. 8, 31. 32 = Ex. 29, 31—34. Lev. 8, 33—37 = Ex. 29, 37) und den engen Anschluss von Lev. 9, welche beiden Kapitel er für ursprünglich ansieht. Höchstens könnte Lev. 8, 10. 11 ein späterer Zusatz sein, weil diese Verse den Zusammenhang unterbrechen und Ex. 29 erst am Schlusse (36. 37) sich befinden; ihr Ausschluss würde aber dann auch den der letzteren Stelle nach sich ziehen.

Beachtenswerth aber sind die Bedenken Wellhausens (p. 408 sq.) gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des Opfercodex Lev. I—VII zu Q, auch ganz abgesehen davon, dass nicht Alles in demselben aus der nämlichen Zeit stammen kann, und dieser Gelehrte scheint mir auf richtiger Fährte wenn er die Verordnung über den Räucheraltar (p. 410 sq.) und die Ausdehnung der Salbung auf die gewöhnlichen Priester (p. 412 sq.) als Hebel zu weiterer Kritik gebraucht und desshalb nicht bloss Ex. 31 und 37—39, sondern auch 30, 1—10 und 40 für späteren Zusatz erklärt, weil beides die Salbung aller Priester und die Verfertigung des Räucheraltars hier geboten und ausgeführt wird. An und für sich genügen allerdings diese Merkmale nicht, um eine ganze Perikope für jünger zu erklären, denn Ex. 28, 41 beweist, dass Diaskeuasten sie auch in den ursprünglichen Text von Q eingeschaltet haben, und es ist desshalb überall, wo von Räucheraltar, Brandopferaltar statt des einfachen Altar, und allgemeiner Priestersalbung die Rede ist, vorläufig zu erkennen, ob man es mit einer Glosse zu thun hat oder nicht, und erst dann das ganze Stück für späteren Zusatz zu halten, wenn diese Erwähnung vom Context sich nicht loslöst. Auch bezüglich der Gesetzstücke in Num. 28—30 stimme ich Wellhausen bei (Jahrbb. f. D. Theol. XXI, p. 581 sq. XXII, p. 453). Das Festopfergesetz Num. 28 ist für jünger zu halten als Q, weil es 28, 3 sq.

auch am Abend ein Lamm zu opfern gebietet und 29, 7 sq. die Feier des Versöhnungstages voraussetzt, was wir beides als erst nach Esra aufgekommen erkannt haben, ferner weil es in 28, 11 sq. eine erhöhte Feier des Neumondstages vorschreibt, wovon Lev. 23 noch nichts weiss. Die Casuistik über die Gelübde (c. 30) ohne irgend welche Beziehung zum Vorausgehenden oder Nachfolgenden, welche zudem so gänzlich nicht die Art von Q hat, scheint nur hier nachgetragen, weil es Gewohnheit war, Zusätze, die sonst nicht unterzubringen waren, an's Ende zu setzen. Es ist mir überhaupt zweifelhaft, dass der Verfasser von Q, nachdem er die Ankunft Israels in Moab berichtet, noch andere Gesetze gebracht habe, als solche, die sich auf den Landesbesitz beziehen. Endlich hat, wie mich dünkt, Wellhausen (XXII, p. 447) auch richtig in Cap. XV und XIX die Art des Bearbeiters von Ez erkannt, wenn nicht einzelne Stücke wie XV, 17—21. 37—41 gerade dorther entlehnt sind, was ich auch von XXXV, 33. 34 vermuthen möchte. Damit fällt aber nicht zugleich Cap. XXXI, welches in Vers 23 auf das Reinigungswasser Cap. XIX Rücksicht nimmt. Der mittlere Theil dieses Verses ist offenbar eine Glosse, denn was soll es heissen: Alles Metall, alles was ins Feuer gebracht werden kann, sollt ihr durch's Feuer gehen lassen, dass es rein werde, doch mit Reinigungswasser soll es entsündigt werden? Nachher? aber durch's Feuer war es gereinigt. Vorher? dann wozu das Feuer? Das Capitel sonst aber ist ein nothwendiger Bestandtheil von Q. Wir finden darin die nöthige Aufklärung von XXV, 6 sq. dem der Anfang fehlt, es erzählt die Ausführung des Gebotes 25, 17 und Vers 2 nimmt Rücksicht auf 27, 13 sq., hinter welchem es ursprünglich gestanden hat.

Diese vereinzelten Punkte aus Wellhausens scharfsinniger Abhandlung sind nur zu dem Zwecke hier angeführt, zu zeigen, dass seine von Vielen angefochtene Kritik keineswegs aus der Luft gegriffen ist. Dass sie andererseits nicht als eine das Problem der Composition des Hexateuchs erledigende angesehen werden darf, glaube ich gleichfalls dargethan zu haben. Bedürfen die Aufstellungen des kühnen Kritikers

auch genauer Sichtung, anregend sind sie für Jedweden, der sich weder den Blick durch die Gewohnheit trüben lässt, noch gesonnen ist, bei der einmal ausgesprochenen Ansicht eigensinnig zu verharren. Es bleibt hier noch Vieles zu thun, und man kann Reuss nur billigen, wenn er in einer populär gehaltenen Uebersicht der sicheren Ergebnisse der Pentateuchkritik davon Abstand genommen hat, die von ihm selbst gegebenen Winke weiter zu verfolgen. Bestimmtere Resultate können in dieser äusserst verwickelten Frage vielleicht gewonnen werden, wenn neben der Vergleichung der einzelnen Gesetze des P. C. untereinander der ursprüngliche Plan und Zusammenhang von Q mehr als bisher erforscht wird, und möglicher Weise könnte auch die feinere Sprachvergleichung, wie Ryssel sie geübt, bei dieser Arbeit erhebliche Dienste leisten. Für jetzt ist man wenigstens zur Einsicht gekommen, dass im P. C. nicht bloss ein fertiges Gesetzbuch von der Hand oder im Geiste Ezechiels von Esra aufgenommen oder mit dem fertigen Buche Esra's zusammengearbeitet ist, sondern dass beide vor und nach ihrer Verbindung mit Zusätzen von späterer Hand vermehrt sind, und dass die Männer, welche die Erweiterung und Combination vornahmen, das Werk der Harmonistik weniger noch durch Ausmerzungen als durch Einschaltung von Glossen im Geiste und in der Sprache von Q betrieben. Es ist die Hoffnung nicht aufzugeben, dass auf dieser Basis fortarbeitend, die Kritik, welche unter der Hand von Nöldeke, Kuenen, Wellhausen und Reuss viel feinfühliger geworden ist, es noch zu weiteren Erkenntnissen bringe. Versuche, die priesterliche Grundschrift (Q) rein herauszuschälen und das relative Alter der Umarbeitungen und speziell ihrer Vereinigung mit dem ezechielischen Gesetzbuch und mit dem jehovistisch-deuteronomischen Buche zu ermitteln, dürfen jedenfalls gewagt werden. Und solche Proben kritischer Analyse besonders schwieriger Perikopen, wie sie Kuenen in seinen Arbeiten über den Stamm Manasse, die Auskundschaftung Canaans und die Manna- und Wachtelspende geliefert hat, sind jedenfalls dazu angethan, die Einzelforschung anzuspornen und nicht zu entmuthigen (Theol. Tijdsch. 1877. 79. 80).

Auch ohne dass bis jetzt die Urgestalt des von Esra promulgirten Codex genau ermittelt ist, lässt sich nach dem Vaterlande desselben fragen. Kuenen, wohl beeinflusst durch die Voraussetzung, es habe derselbe von Anfang an Lev. 17—26 vollständig enthalten, lässt ihn durch Esra in Babylonien verfasst und von dort nach Jerusalem mitgebracht sein, freilich eine Umarbeitung desselben in den 13 zwischen Esra's erstem Versuch einer Reform 458 und deren Vollführung in Gemeinschaft mit Nehemia 445 verflossenen Jahren einräumend. Er stützt diese Annahme auf das Edikt (Esr. VII, 12—26), worin der Perserkönig von einem Gesetz „in der Hand" dieses Schriftgelehrten spricht (Godsdienst II, p. 124. 135). Das Edikt aber, wenn nicht im Ganzen ein späteres Fabrikat, ist offenbar nicht in seinem Wortlaut auf uns gekommen, und es ist unmöglich dem Grosskönige so viel Vertrautheit mit dem Tempelpersonal, den Bedürfnissen der Juden für den Opferdienst und der prophetischen Vergeltungslehre zuzutrauen, als darin niedergelegt ist. Man wird daher wohlthun auf „das Gesetz in deiner Hand" nicht zu viel zu bauen, und lieber fragen ob der Inhalt von Q eine derartige Kenntniss der Zustände und Bedürfnisse in Jerusalem voraussetzt, wie sie nur an Ort und Stelle erworben werden konnte. Freilich wird Niemand in Abrede stellen wollen, dass bei dem unablässigen Verkehr der Exulanten mit der neuen Colonie, die Zustände Palästina's im Allgemeinen in Babylonien bekannt waren. Aber im Einzelnen wie Vieles blieb den Exulanten verborgen! Esra (IX) wusste offenbar nichts von den häufigen Mischehen, welche sogar Priester und Leviten eingingen; Nehemia (V) nichts von dem Wucher, wodurch so manche Unbemittelte so weit herabkamen, dass sie ihre Söhne und Töchter als Sklaven an Fremde verkaufen mussten, ebensowenig von der Entheiligung des Sabbaths (XIII). Wenn nun aber der Codex Esra's die Mischehen schon in der Geschichte der Patriarchen als Gott missfällig darstellt, strenge Sabbathfeier gebietet (Gen. I) und durch die Einführung des Jubeljahres dem überhandnehmenden Pauperismus zu steuern sucht, so sind diess lauter Zeichen seines palästinischen Ursprungs. Warum

ferner beruft sich Esra bei seinem ersten Vorgehen gegen die Mischehen, statt auf das Gesetz in seiner Hand, lieber auf die Propheten und vielleicht auf das Deuteronomium (IX. 11 sq.)? Warum endlich, nachdem der erste Reformversuch gelungen war, führt er das Gesetz nicht sogleich ein und wartet noch 13 Jahre zu? Man wird in der That nach solchen Erwägungen Reuss nur beistimmen können, wenn er (p. 233) die Sätze aufstellt: „1. Der von Esra mit dem Beistand der Civilbehörde promulgirte Codex war vor 445 in Jerusalem unbekannt. 2. Esra hat ihn nicht fertig aus Babylonien mitgebracht. 3. Er hat 13 oder mehr Jahre gebraucht, wenn nicht um ihn ins Reine zu bringen, so doch um die Aussicht zu gewinnen, ihn durchzusetzen.“ Dieser Codex ist, wie wir gesehen haben, zuerst mit Ez, beide mit JE + D verbunden und im Laufe der Zeit vor und nach der Schlussredaktion noch mit Zusätzen bereichert worden. Als fertig oder ungefähr fertig erscheint der Pentateuch erst im Zeitalter des Chronisten.

VII.

Hier aber ist noch einem Einwurf zu begegnen, welcher gegen die Annahme so später Vollendung der Thora erhoben worden ist. Man hat gefragt, wie sie sich mit der Existenz des samaritanischen Pentateuchs vertrage (Nöldeke, Jahrbb. f. prot. Theol. I). Die gewöhnliche Behauptung ist, der von Nehemia (13, 28) wegen Verschwägerung mit Sanballat dem Horoniter verwiesene Sohn Jojada's müsse den Pentateuch nach Samaria gebracht haben, da es undenkbar sei, dass nach dem Tempelbau auf Garizim, wodurch der Bruch zwischen Juden und Samaritaner unheilbar wurde, letztere noch eine heilige Schrift von den Juden entlehnt hätten. Weil nun der samaritanische Pentateuch denselben Umfang mit dem judäischen habe, so müsse letzterer auch zur Zeit Esra's und Nehemia's vollendet gewesen sein. Das ganze Räsonnement hinkt. Die geschichtliche Basis, auf welcher es fusst, ist erst aus der Combination der Nehemiastelle mit Josephus (Archael. XI, 7. 8) gewonnen, welcher letztere von einem Manasse, Bruder des Hohepriesters Jaddua unter

Darius Codomannus, erzählt, er sei, weil er in die Auflösung seiner Ehe mit der Tochter des persischen Statthalters Sanballat von Samarien nicht willigen wollte, zu seinem Schwiegervater geflohen, und dieser habe, noch rechtzeitig die Oberhoheit des bei Issus siegreichen Alexander anerkennend, von ihm die Erlaubniss erhalten, den Tempel auf Garizim zu bauen, an dem Manasse Priester wurde. Man identificirt den Sanballat zur Zeit Alexander's mit dem Zeitgenossen Nehemia's, Manasse den Bruder des Hohepriesters Jaddua mit dem ungenannten Sohne Jojada's, man entlehnt von Josephus den Tempelbau auf Garizim und versetzt ihn, seiner genauen Zeitangabe zuwider, in die Zeit Nehemia's, der davon nichts weiss. Der in beiden Berichten vorkommende Name Sanballat, und die Verehelichung einer Tochter eines Sanballat mit einem Manne aus hohepriesterlichem Geschlechte sind meines Erachtens zu wenig, um beide Erzähluugen für Varianten desselben Factums zu halten, zu schwache Stützen um das ganze Gerüste dieser Combination mit allen ihren Folgerungen zu tragen. Wo nimmt man das Recht her, alles in Josephus mit der Stelle Nehemia's Unvereinbare für Irrthum, Alles, worüber Nehemia schweigt, für Geschichte, nur falsch datirte Geschichte zu erklären? Am allerwenigsten kann Nehemia Zeuge sein gegen die Angabe des Josephus, dass der Tempel auf Garizim unter Alexander erbaut wurde, und wenn nur dieses Eine richtig ist, so hätte ja der völlige Bruch zwischen Juden und Samaritanern erst im Anfang der griechischen Zeit stattgefunden, und der damals fertige Pentateuch könnte damals nach Samarien gekommen sein. Aber auch die weitere Behauptung, dass nach dem Tempelbau auf Garizim die Aufnahme des Pentateuchs von Seiten der Samaritaner undenkbar sei, ist eine unerwiesene Hypothese. Woher wissen wir denn, dass die Samaritaner, welche lange Zeit hindurch mit den Juden gemeinschaftliche Sache machen wollten, und nur nothgedrungen sich einen eigenen Tempel errichteten, welche sich also selbst in Sachen der Religion mit den Juden in Einklang wussten, sofort nach dem Tempelbau den Gottesdienstordnungen in Jerusalem so abgeneigt wurden, dass sie auch den Pentateuch, dessen Vorschriften

sie bisher gehuldigt, sollten verworfen haben? Aus dem Tempelbau selbst ist es nicht zu schliessen. Ist doch gerade der Garizim auch Deut. 27, 12 der Berg des Segens und die Errichtung des Tempels an diesem Orte somit ein Zeugniss, dass man auf das mosaische Gesetz Rücksicht nahm. Man sieht hieraus, wie wenig mit derartigen Beweisführungen ausgerichtet ist. Die Epoche des vollständigen Bruches der Samaritaner mit den Juden, die Veranlassung und das Jahr des Tempelbaues auf Garizim bleiben im Dunkeln, das sei zugestanden. Eben desshalb aber darf man sich durch die Thatsache, dass Juden und Samaritaner denselben Pentateuch haben, an den gewonnenen Resultaten nicht irre machen lassen und lieber schliessen: weil der Pentateuch vor dem 4. Jahrhundert nicht fertig geworden ist, so können ihn die Samaritaner erst gegen das Ende desselben angenommen haben, als umgekehrt zu folgern: weil muthmasslich die Samaritaner den Pentateuch zur Zeit Nehemia's erhalten haben, so ist er gewiss damals schon vollendet gewesen. Wann wird man sich einmal abgewöhnen, von der traditionellen oder wenigstens problematischen Geschichte des Canons aus gegen die gesicherten Ergebnisse der Einzelkritik zu operiren!

In dieser kritischen Uebersicht der neuesten Verhandlungen über die Pentateuchfrage sind alle mir bekannt gewordenen, darauf bezüglichen Schriften in Untersuchung gezogen. [1]) Einzelne, besonders in ausländischen Zeitschriften mögen mir entgangen sein, andere, die nur einzelne Pentateuchstücke erörtern, konnten nicht besprochen werden, ohne dass dadurch der Blick des Lesers von der Hauptsache zu weit abgelenkt würde; rein auf dem traditionellen Standpunkt der mosaischen Authentie des Pentateuchs stehende, wie Keil's Einleitung in's A. T., bedurften keine Berücksichtigung, da ihre so oft schon widerlegten Beweise in dem ersten Theile von Reussen's Abhandlung noch einmal die gebührende

1) Die seit der Redaktion dieses Aufsatzes kund gewordenen Ansichten von Delitzsch und Dillmann über die Entstehung des Pentateuchs sollen in einem nachträglichen Artikel besprochen werden.

Abfertigung gefunden haben. Mir war es darum zu thun, den nachexilischen Ursprung des P. C. gegen die neuesten Bestreitungen zu behaupten, andererseits zu zeigen, wie so manche Nebenfragen, die Feststellung des Textes von E und sein Verhältniss zu J, die nähere Begrenzung von Ez und die Zeit seiner Einordnung in Q, die ursprüngliche Gestalt von Q und die Reihenfolge der Zusätze zu Q noch immer nicht erledigt sind. Ob ich meinen Zweck erreicht und die schwachen Seiten der bisher versuchten Lösungen dargethan habe, mag der Leser beurtheilen. Was für die Geschichte der Entstehung des Pentateuchs zu thun übrig bleibt, besteht meines Erachtens in einer Reihe von Einzelforschungen der peinlichsten Art über die eben genannten Fragen. Wer sich diesen mit philologischer Akribie und kritischem Scharfblick unterzieht und auch anscheinend nur Unwichtiges zu Tage fördert, wird einen dankeswerthen Beitrag zur Aufstellung der letzten abschliessenden Synthese hundertjähriger Arbeit geliefert haben. Dass wir dieser, der endgiltigen Lösung des Problems durch die Arbeiten von Kuenen, Wellhausen und Reuss näher gerückt sind als je, ist hoffentlich von Mehreren anerkannt als bis jetzt kund geworden ist.

Zu Gregorius Thaumaturgus.

Von
V. Ryssel.

Als ich Ostern vergangenen Jahres meine Schrift über Gregorius Thaumaturgus der Oeffentlichkeit übergab, that ich es nicht ohne Zagen, da ich mir der Schwierigkeiten wohl bewusst war, die Jemand, der nicht Kirchenhistoriker von Fach ist, bei einer derartigen Arbeit zu überwinden hat. Zu meiner Freude ist aber dieser mein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte nicht nur von der Kritik freundlich aufgenommen worden, sondern — was mir noch werthvoller erscheint — es hat sich auch der gewaltigen und doch zugleich milden Persönlichkeit des Wunderthäters ein gewisses liebevolles Interesse zugewandt. Dieses neuerwachte Interesse für Gregor ist denn auch nicht ohne Frucht für unsere Kenntniss seines Lebens und seiner schriftstellerischen Bedeutung geblieben und wir verdanken ihm die Auffindung verschiedener interessanter Einzelheiten, die von den Kritikern meiner Schrift bei eingehender Beschäftigung mit dem Gegenstande entdeckt worden sind: G. Lechler, der Recensent im Literarischen Centralblatte (Jahrg. 1880. Nr. 20), hat nachgewiesen, dass die erste der von Antonius Melissa gesammelten Sentenzen Gregors (s. meine Schrift „Greg. Thaum." S. 52 ff.) wirklich von Gregor stammt und seiner Dankrede an Origenes entlehnt ist, wodurch auch die Echtheit der übrigen Sentenzen um vieles wahrscheinlicher geworden ist, und Bäthgen hat den von mir (a. a. O. S. 55 ff.) mitgetheilten Fragmenten aus Gregors exegetischen Schriften noch ein neues Bruchstück ähnlichen Inhalts hinzugefügt, das er in der zu Toulouse 1647 erschienenen Catene zu Matthäus gefunden

und in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ (Stück 44 vom 3. Nov. 1880, S. 1398) mitgetheilt hat.

Zu diesen werthvollen Bereicherungen unserer Kenntniss Gregors und seiner Schriften rechne ich auch die in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1881. S. 102 ff. und 379 ff.) abgedruckten Aufsätze von Herrn Dräseke, der durch seine genaue Bekanntschaft mit Gregor von Nazianz in besonderem Masse befähigt war, wichtige Beiträge zur Biographie Gregors zu liefern, da die Schriften des Nazianzeners nicht bloss einen den Werken Gregors des Wunderthäters geistesverwandten Inhalt haben uud gleich diesen eine Hauptstütze der Orthodoxie waren, sondern auch wegen des gemeinsamen Namens und der gemeinsamen Geburts- und Wirkungsstätte beider Männer vielfach mit den Werken des Wunderthäters verwechselt worden sind.

Dieser eingehenden Vertrautheit mit den Schriften Gregors von Nazianz verdankt Herr Dräseke auch die ebenso interessante wie überaus wichtige Entdeckung, dass die von mir aus einer syrischen Uebersetzung als Schrift Gregors des Wunderthäters mitgetheilte Abhandlung über die Wesensgleichheit identisch ist mit einer im griechischen Original erhaltenen Schrift, die sich unter den Werken Gregors von Nazianz findet und deren ursprünglicher Titel, der an die Stelle der — nicht erst von Lechler, sondern schon von mir (a. a. O. S. 101 Anm. 2) beanstandeten — Ueberschrift „über die Wesensgleichheit“ zu setzen ist, περὶ θεότητος lautet. Es ist das ein Fund, eben so glücklich, wie die von mir bei dem Durchlesen der Apologie des Origenes von Pamphilus gemachte Entdeckung, dass das syrische Fragment bei de Lagarde, Anal. Syr., S. 64 ff. aus der eben erwähnten Schrift entnommen sei (s. a. a. O. S. 47 ff.), und von grösserer Wichtigkeit, weil Herr Dräseke den griechischen Originaltext zu einer der beiden von mir in deutscher Uebertragung veröffentlichten syrischen Uebersetzungen gefunden hat. Ich beglückwünsche Herrn Dräseke zu dieser wichtigen Entdeckung und freue mich neidlos derselben im Hinblick auf die Consequenzen, die sich daraus ergeben.

Allerdings ist es rücksichtlich der dogmengeschichtlichen

Verwerthung richtig, dass „die syrische Uebersetzung der Schrift für uns völlig werthlos geworden ist, da wir den aufs beste überlieferten griechischen Text noch besitzen". Aber doch nicht so „völlig werthlos", wie Herr Dräseke meint; im Gegentheil ist es von grosser Wichtigkeit, dass durch die Vergleichung der syrischen Uebersetzung mit der griechischen Urschrift erwiesen wird, wie treu die Syrer übersetzt haben, so dass wir ihre Uebersetzungen als ein genaues Abbild des Originales, wenn dasselbe verloren gegangen ist, ansehen dürfen. Es ist diess von grosser Bedeutung für alle ähnlichen Veröffentlichungen auf Grund syrischer Uebersetzungen griechischer Werke christlicher Literatur, weil wir dadurch berechtigt werden, ohne Misstrauen eine solche syrisch erhaltene Schrift im Interesse kirchen- und dogmengeschichtlicher Untersuchungen zu verwerthen, und also auch von specieller Bedeutung für die vielleicht von demselben Syrer angefertigte Uebersetzung der mehr als fünfmal grösseren Schrift Gregors über die „Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes".

Aber den weiteren Consequenzen, die Herr Dräseke aus seiner Entdeckung zieht, kann ich mich nicht anschliessen, wie ich in aller Kürze — und das ist der alleinige Grund, weshalb ich in dieser Angelegenheit das Wort nehme — begründen will. Wäre die Schrift *περὶ θεότητος* wirklich von Gregor dem Theologen, dann würde allerdings meine ganze Untersuchung über die Echtheit dieser Schrift und meine Beweissführung, der Herr Dräseke S. 379 eine so freundliche Anerkennung zollt, „verlor'ne Liebesmüh'" sein, und es läge alsdann in der Thatsache, dass alle Kritiker sich meiner Behauptung der Abfassung jener Schrift im 3. Jahrhundert angeschlossen haben, wiederum ein Hinweis, wie viel wir doch in allen solchen Fragen beweisen und wie wenig wir wissen können.

Aber das ist, wie ich mit grösster Bestimmtheit zu behaupten in der Lage bin, nicht der Fall. Denn obschon Herr Dräseke mit grossem Nachdruck versichert, dass „keiner der gelehrten und scharfsinnigen Männer, welche sich mit den Werken des Nazianzeners auf das eingehendste beschäftigt haben, von Joh. Leunklavius und Jac. Billius bis zu

dem umsichtigen, sorgfältigen Ullmann . . . . die Autorschaft irgend einer der zahlreichen unter Gregors von Nazianz Namen uns überlieferten Schriften diesem abzusprechen sich veranlasst gesehen hat", haben gerade die gelehrtesten und scharfsinnigsten Männer — ein Petavius (de theol. dogm. T. I L. II c. 6 §. 3, nov. ed. p. 106), ein Tillemont (Mémoires T. IX P. II p. 1315) und ausser ihnen noch Combefisius, Clemencet, der Herausgeber der Mauriner-Ausgabe der Schriften des Nazianzeners, u. a. — sich bestimmt für die Unechtheit der unter Gregors von Nazianz Namen überlieferten Schrift περὶ θεότητος ausgesprochen; ja schon in den Handschriften befindet sich, wie Herr Dräseke aus den von ihm benutzten Ausgaben der Werke des „Theologen" mittheilt, die Notiz, dass die Schrift bezweifelt d. h. als eine diesem berühmten Kirchenlehrer untergeschobene Schrift angesehen wird. In Folge dessen wird in dem 1840 von Caillau herausgegebenen zweiten Bande der Mauriner-Ausgabe der Schriften Gregors von Nazianz die epistola ad Evagrium, wie die Schrift hier, entgegen der in den früheren Ausgaben üblichen Bezeichnung als Oratio (Nr. XLV), überschrieben ist, direct als „dubia, vel potius supposititia" bezeichnet (S. 196). Hiernach hat man auch kein Recht, Ullmann als Gewährsmann für die Echtheit anzuführen, und man kann sich nur wundern, dass er diese Bedenken der besten Kenner der christlichen Literatur unberücksichtigt gelassen hat, obwohl er Tillemont den Vorwurf macht, dass er „nicht immer die erforderliche Kritik übt" (S. VIII), — wobei aber nicht unerwähnt bleiben soll, dass der fragliche zweite Band der neuesten Ausgabe der Werke des Nazianzeners allerdings erst 15 Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage von Ullmanns Schrift herausgegeben worden ist. Seitdem haben auch neuere Kirchenhistoriker, wie z. B. Dorner (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten 4 Jahrh., 3. Abth. 1845, S. 904), an der Echtheit der Schrift nicht festzuhalten gewagt. Und so können wir uns wohl kurz fassen und mit dem gelehrten Herausgeber des zweiten Bandes der Mauriner-Ausgabe sagen: „A Gregorio Nazianzeno scriptam hanc non esse epistolam sat est cum viris doctis affirmare."

Wer aber ist der wirkliche Verfasser dieses Schriftchens? Von den oben erwähnten älteren Historikern und ausgezeichneten Kennern der christlichen Literatur, die es mit Bestimmtheit dem Gregor von Nazianz absprachen, hat keiner eine bestimmte Vermuthung ausgesprochen, was bei dem Mangel irgend eines Anhaltspunktes auch ebenso haltlos wie unnütz gewesen wäre. Wenn aber schon in den Handschriften sich neben dem oben erwähnten Zweifel an der Authentie auch verschiedene abweichende Angaben über den Verfasser finden, indem der Brief in der einen dem Basilius und in der andern auch dem Gregor von Nyssa zugeschrieben wird (vgl. Cotelier, Monum. eccl. Graec. T. III in not. p. 550), so spricht eben das Schwanken am deutlichsten für die Grund- und Haltlosigkeit dieser Behauptungen, wie ja auch der handschriftlichen Tradition, welche die Schrift dem Nazianzener — überdiess auch nur sehr vereinzelt — zuschreibt, nur ganz geringe *Bedeutung* beizumessen ist, wenn wir bedenken, dass auch die Metaphrase zum Prediger Salomo, die unzweifelhaft von Gregorius Thaumaturgus verfasst ist, in verschiedenen Handschriften dem Gregor von Nazianz zugesprochen worden war, und dass überhaupt solche Verwechslungen wegen der Gleichheit des Namens, der Heimath und der Glaubensstellung beider Kirchenlehrer sehr leicht vorkommen konnten.

Aber ein solcher Anhaltspunkt, der den älteren Kirchenhistorikern fehlte, ist für uns vorhanden, und zwar in dem Zeugniss der Ueberschrift der von uns übertragenen Uebersetzung und indirect auch in der von mir (a. a. O. S. 114) citirten Notiz des Athanasius von Balad († 587), eines der berühmtesten syrischen Uebersetzer, dessen Zeugniss vor allem nicht zu unterschätzen ist, da wir wissen, in wie hohem Masse diese syrischen Gelehrten in der christlichen Literatur heimisch waren und in welcher echt wissenschaftlichen Weise sie den gesammten Stoff der kirchlichen und auch zum Theil der profanen griechischen Literatur beherrschten, wie ich in einem Aufsatze über Georg, den Bischof der Araber, der demnächst erscheinen wird, an einem andern Beispiele werde nachweisen können.

Treten wir aber in Rücksicht auf diese wichtigen äusseren Zeugnisse nochmals an die von Herrn Dräseke mit Recht geforderte Prüfung des Inhalts und der Ausdrucksweise der Schrift *περὶ θεότητος* heran, indem wir dabei die Urtheile der vollständig vorurtheilsfreien Kirchenhistoriker, die bei ihrer Beurtheilung der Schrift durchaus nicht an Gregorius Thaumaturgus dachten und denken konnten, zu Grunde legen, so ergiebt sich ein äusserst wichtiges Resultat: alle die von den obenerwähnten Gelehrten gegen die Abfassung von Gregor dem Nazianzener geltend gemachten Bedenken sprechen direct für die Abfassung der Schrift von Seiten des Thaumaturgen, — zunächst die Schwerfälligkeit und Unebenheit des Stils, die völlig mit der eleganten Ausdrucksweise der Nazianzeners contrastirt (vgl. Combefisius: epistola paullo est intricatior nes iis luminibus nitet, quibus Gregorii reliqua; Petavius: tum styli dissimilitudo, tum pedestris illius ac plebeius sermo, minimeque Nazianzeni elegantiam et granditatem redolens; Tillemont: les mots... ne sont point des élegances de saint Gregoire; aussi le raisonnement qu'il emploie est très-faible), aber trefflich zu zu dem von mir (a. a. O. S. 109) ausführlich charakterisirten Stile des Gregors Thaumaturgus passt, und dann auch die für einen Kirchenvater des 4. Jahrhunderts auffällige Unbestimmtheit der dogmatischen Kunstausdrücke, die sich auch bei Gregor von Nazianz, obwohl derselbe neben der Bezeichnung *οὐσία*, wenngleich seltener, auch den Ausdruck *φύσις* gebraucht (s. Ullmann, S. 355f.), doch nirgends so nachweisen lässt, wie an der von mir (a. a. O. S. 102) speciell behandelten Stelle am Anfange der Schrift, wo im ganzen Ausdruck das Tasten zwischen zwei noch nicht zu bestimmter Fixirung und scharfer Bedeutungsabgrenzung gelangten Terminis klar zu Tage tritt.

„So vereinigen sich denn" — und ich wiederhole diese Worte auch nach der Entdeckung des griechischen Originales der syrischen Uebersetzung — „alle inneren und äusseren Zeugnisse, um unsere Schrift als das Werk des Mannes, dessen Namen sie an ihrer Spitze trägt, erscheinen zu lassen, oder zum mindesten ist das zu behaupten, dass der Möglich-

keit seiner Autorschaft durchaus nichts entgegensteht" (a. a. O. S. 115). Die Gründe für diese Behauptung, um sie nochmals kurz zusammenzufassen, sind folgende: negativ dies, dass die Schrift sowohl in Handschriften als von den bedeutendsten Kritikern aus inneren Gründen dem Gregor von Nazianz abgesprochen wird und weil die Tradition, die sie dem Gregor von Nazianz zuschreibt, nichts beweist; positiv dies, dass nicht bloss innere Gründe, sondern auch wichtige äussere Zeugnisse sie als ein Werk des Gregorius Thaumaturgus erscheinen lassen.

Wenn also auch die syrische Uebersetzung nebst meiner deutschen Uebertragung durch die Auffindung des griechischen Originales werthlos wird, wiewohl sie andererseits wieder für die Zuverlässigkeit der syrischen Uebersetzungen Zeugniss ablegt, so glaube ich doch an diesem Ergebniss der Untersuchung über die Echtheit festhalten und auch die Beweisführung selbst in allen wesentlichen Punkten für richtig und darum keineswegs für nutzloses Bemühen ansehen zu müssen. Ja, es ist gewiss eine eigenthümliche Fügung, dass auf einem solchen Umwege, d. h. durch die Vermittelung der syrischen Uebersetzung, ein Räthsel gelöst worden ist, das durch blosse Conjekturalkritik wohl nie hätte gelöst werden können, während sich durch dieses glückliche Ineinandergreifen der verschiedenartigen Beweismomente die Autorschaft des Gregorius Thaumaturgus bis zu dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erhärten liess.

Nur in einer Beziehung bin ich schwankend geworden: betreffs der Frage, an wen der Brief gerichtet war. Hier ist für mich vor allem massgebend, was G. Lechler in seiner Recension dagegen eingewandt hat, — wiewohl sich natürlich diese Einwendung Lechlers, die nur dem Empfänger, nicht aber dem Verfasser gilt, keineswegs, wie Herr Dräseke S. 384 thut, gegen die Abfassung von Gregorius Thaumaturgus oder im 3. Jahrhundert geltend machen lässt. Aber so gern ich zugestehe, dass „der harmlose Charakter der an Gregor gestellten Fragen" nicht auf „einen so principiellen Gegner des Christenthums wie Porphyrius hinweist und so klar es ist, dass der Name *Εὐάγριος*, den die griechische Ueber-

schrift nennt, ein wichtiges Zeugniss für einen Namen auf -άγριος — sei es nun Εὐάγριος oder Φιλάγριος — ablegt, so halte ich mich doch nicht für berechtigt, ohne Weiteres, dem Zeugnisse des wohlunterrichteten Syrers entgegen, von der Ansicht abzugehen, dass der Brief sich gegen den Porphyrius resp. seine Lehre richtet. Das Entsprechendste scheint es mir zu sein, da auch der Inhalt des Briefes wirklich eine Bekämpfung der seit Porphyrius üblichen nominalistischen Einwendungen gegen die Trinitätslehre enthält (s. a. a. O. S. 110 ff.), beide Thatsachen zu vereinigen durch die Annahme, dass der Brief an einen Christen gerichtet ist, der — wenn auch nur ganz indirekt — von den durch Porphyrius unter den Heiden beliebten Einwendungen gegen ein christliches Hauptdogma sich innerlich beunruhigt fühlte. Der milde und freundliche Ton würde in diesem Falle besonders dann erklärlich gefunden werden, wenn Gregor, ganz seiner sonstigen einsichtsvollen Milde entsprechend (s. a. a. O. S. 4), den im Glauben Wankenden durch Liebe gewinnen, nicht aber ihn durch Strenge abschrecken wollte. Oder man könnte auch — was freilich weniger wahrscheinlich — an einen Heiden denken, den er, wie den Aelianus (s. a. a. O. S. 33), durch Beseitigung seiner Zweifel und Bedenken von dem heidnischen Glauben zum christlichen hinüberzuziehen bestrebt wäre.

Und nun zu diesen sachlichen Bemerkungen noch eine kurze Bemerkung mehr persönlicher Art. Ich finde es ganz begreiflich, wenn Herr Dräseke S. 381 verwundert fragt: „Warum hat Ryssel an dieser Stelle (d. h. bei Ullmann S. 355) nicht sorgfältiger auf die ebendort citirten Worte geachtet? Mussten sie ihn nicht stutzig und nachdenklich machen?“ —, ja, ich glaube aus der Thatsache, dass ich die Aehnlichkeit nicht bemerkt und desshalb die so wichtige Beobachtung nicht gemacht habe, schliessen zu müssen, dass ich vielmehr das erwähnte Citat aus einer secundären Quelle entnommen habe, ohne die citirte Stelle nachträglich zu vergleichen, wie ich das stets für meine Pflicht gehalten und mit Willen nie unterlassen habe. Ich müsste mich selbst anklagen, durch Nachlässigkeit mich um diese interessante Entdeckung gebracht zu haben, wenn ich nicht bestimmt wüsste, dass nicht

Nachlässigkeit es verschuldet hat, wenn ich Ullmanns Werk nicht eingesehen habe, sondern ein Versehen, wie es bei einer Arbeit, die mich länger als 6 Jahre beschäftigte und während dieses Zeitraums auf ganze Jahre unterbrochen worden ist, wohl als möglich und entschuldbar erscheint. Gerade das Material der Beweisführung für die Echtheit der mehrerwähnten Schrift war bereits im Winter 1873—74 von mir gesammelt und bearbeitet worden, auch hatte ich damals bereits alle Citate durchgeprüft, wesshalb ich bei der Wiederaufnahme und dem Abschlusse der gesammten Arbeit im Winter 1879—80 von einer nochmaligen Durchprüfung der Citate dieses Theils absehen konnte. Dabei ist mir aber leider entgangen, dass gerade dieses Citat — höchst wahrscheinlich aus dem rein äusserlichen Grunde, weil mir das Ullmann'sche Buch damals nicht zur Hand resp. nicht bequem zu erlangen war — noch nicht verglichen und behufs weiterer Nachforschung über die Tragweite der Berührung zwischen dem Lehrtypus des Nazianzeners und Thaumaturgen geprüft worden war. Dieses Versehen war um so leichter möglich, als die Stelle für den Beweis an sich nur von untergeordneter Bedeutung war und eine solche überraschende Consequenz sich auch nicht im entferntesten ahnen liess. Wie leicht man aber Wichtiges übersehen kann, wenn man irgend ein Buch nicht zur Hand hat, wird Herr Dräseke gern zugeben, wenn er die von ihm aufgestellte Behauptung, dass Niemand jene Schrift dem Gregor von Nazianz abgesprochen habe, mit den Thatsachen vergleicht, die im Vorstehenden von mir auf Grund der Mauriner-Ausgabe der Werke des Nazianzeners mitgetheilt worden sind.

Zum Martyrium Polykarps.

Von

R. A. Lipsius.

In der Archäologischen Zeitung, herausgegeben vom archäologischen Institut des Deutschen Reichs, Jahrgang XXXVIII, 1880, Heft 1 hat Dittenberger Inschriften aus Olympia veröffentlicht. Darunter wird p. 62 auch folgende mitgetheilt:

Ἡ Ὀλυμπι[κὴ] | βουλὴ Γ[άιον] Ἰούλιο[ν] | Φίλιππον Τραλ|λιανόν, τὸν Ἀσι|άρχην, ἠθῶν ἕνε|κα, Ὀλυμπιάδι σλβ

Hierzu hat schon Dittenberger selbst bemerkt:

„Die Datirung aus der 232. Olympiade (149 n. Chr.) lässt nicht den geringsten Zweifel, dass dies derselbe Asiarch Philippos aus Tralles ist, der bei Gelegenheit des von Waddington (Fastes des provinces Asiat. p. 221) auf den 23. Februar 155 n. Chr. gesetzten Martyriums des Polykarp vorkommt. Vgl. Marquardt Ephem. epigr. I, p. 211, p. 2."

Für die gegenwärtigen Verhandlungen über das Todesjahr Polykarps, welche noch neuerdings wieder durch Jean Réville (De Anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit. Genf 1880) resumirt worden sind, erwächst aus der mitgetheilten Inschrift in mehr als einer Beziehung ein unerwarteter Gewinn. Zunächst erhält die stark angefochtene Glaubwürdigkeit des Appendix zum Martyrium Polykarps Cap. 21) eine erwünschte Bestätigung. Die Heimath des Philippos — die Stadt Tralles — war bisher nur aus dem Appendix bekannt; die olympische Inschrift zeigt jetzt, dass der Verfasser des Appendix wohl unterrichtet ist, und dass wir mithin auch alle Ursache haben, ihm hinsichtlich seiner

übrigen Angaben, namentlich hinsichtlich des Proconsulates des Statius Quadratus Glauben zu schenken.

Zum Andern erledigen sich hiermit meine früher geäusserten Bedenken gegen die Bezeichnung des Philippos als Asiarchen. Dieselbe findet sich nicht im Appendix, der ihn vielmehr *ἀρχιερεύς* nennt, sondern im Contexte des Martyriums selbst. Ich hatte daher unter jenem Philippos von Tralles einen smyrnäischen Oberpriester gesucht und die Frage aufgeworfen, wie der *Ἀσιάρχης* von Ephesos, der Provinzialhauptstadt, nach Smyrna komme. Die Antwort auf jene Frage hätte ich schon früher dem reichen von Becker-Marquardt (Handbuch der Römischen Alterthümer III, 1, 279 fg.) gesammelten Materiale entnehmen können. Der Asiarch war Präsident des asiatischen Landtags und Oberpriester des mit den Landtagssitzungen verbundenen Kaisercultus. Da jene Sitzungen abwechselnd in den grossen Städten Kleinasiens, darunter auch in Smyrna gehalten wurden, so begreift sich, wie der Asiarch nach Smyrna kommt, vorausgesetzt, dass unter den Festspielen, welche das Martyrium (C. 12, 2) erwähnt, die mit dem Kaisercultus verbundenen Spiele gemeint sind. Ebenso erklärt sich so die Anwesenheit des Proconsuls.

Aus der olympischen Inschrift ersehen wir jetzt, dass jener Philippos von Tralles wirklich das Ehrenamt eines Asiarchen bekleidet hat. Ob er damals, als ihm jene Inschrift gewidmet wurde, noch im Amte war oder nicht, muss dahingestellt bleiben. Nun fällt aber das Todesjahr Polykarps jedenfalls nach 149. Hat Philippos also damals, wie uns das Martyrium berichtet, als Asiarch fungirt, so bekleidete er dieses Amt mehrere Male. War er aber im Jahre 149 oder vielleicht noch etwas früher zum ersten Male Asiarch, so ist es jedenfalls weit wahrscheinlicher, dass er dieses Amt 155 oder 156, als dass er es 166 zum zweiten Male bekleidet.

Auf die neuerdings wieder von Wieseler (Studien und Kritiken, 1880, S. 141 ff.) gegen die Waddington'sche Chronologie und speciell gegen meine Abhandlung in diesen Jahrbüchern (1878, S. 753 ff.) erhobenen Einwürfe bei dieser

Gelegenheit einzugehen, finde ich keine Veranlassung. Ich bemerke daher nur kurz, dass die hauptsächlichsten hier in Betracht kommenden Punkte von mir an einem anderen Orte, in meiner demnächst in der Theologischen Literaturzeitung erscheinenden Anzeige der oben erwähnten Schrift von J. Réville, besprochen werden sollen. Ebensowenig wie Wieseler's Entgegnung haben mich die Ausführungen Keim's (Aus dem Urchristenthum I, 90 ff.) in meiner Ueberzeugung von der Richtigkeit der Waddington'schen Chronologie zu erschüttern vermocht.

Die Fortbildung des ontologischen Gottesbeweises seit der Zeit der Vernunftkritik.

Von

Licentiat Dr. **G. Runze**
in Berlin.

Den Beweisen für das Sein Gottes wird von verschiedenen Richtungen der wissenschaftlichen Theologie jetzt eine grössere Beachtung als ehedem gewidmet. Mit der zunehmenden Werthschätzung derselben hängt es zusammen, wenn von sonst divergirenden Autoritäten — so von Dorner, Lipsius, Pfleiderer — betont wird, dass unter den methodischen Versuchen, auf diesem Gebiete zur klaren Ueberzeugung zu gelangen, der lange verachtet gewesene ontologische Beweis zu einer verhältnissmässig hervorragenden Rolle berufen sei.

Aber schon über die Fassung des Problems besteht Meinungsverschiedenheit. Bezeichnen wir als den allgemein anerkannten Grundzug der ontologischen Idee den Satz: Wer sich zur Vorstellung Gottes auf nicht künstlich-kritischem, sondern naturgemässem Wege erhebt, der denkt die vorgestellte Gottheit allemal als seiend, — so würde daraus gefolgert werden können, dass jeder richtige Begriff von Gott das Sein Gottes mitsetzen müsse. Da aber fraglich ist, ob dem naturgemäss Vorgestellten überall die begriffliche Wahrheit entspreche, so nöthigt das ontologische Problem zur Abwägung zweier Methoden. Man könnte entweder von der nothwendigen Vorstellung eines unbestimmten vorauszusetzenden Urseienden zur volleren begrifflichen Erkenntniss seines Wesens fortzuschreiten suchen: vom kosmologischen zum physicotheologischen und Moralbeweis und schliesslich

zu einer Zusammenfassung im ontologischen; oder man würde den Gedanken Gottes, soweit er, abgesehen von dem mitzudenkenden Sein auf dialektischem und ethisch-religiösem Wege aus der Vorstellung geworden ist, auf seine begriffliche Vollständigkeit und logische Widerspruchslosigkeit hin prüfen; diese Methode würde untersuchen, ob und wieweit der als Ideal anerkannten Gottesidee das Sein zugesprochen werden müsse, d. h. inwiefern sie subjectiv nothwendig gedacht und mit welchem Recht ihr Object als nothwendig seiend gedacht werde, und würde zu zeigen haben, wieweit erst die Verknüpfung des Seins mit jenem Gottesgedanken das unbefriedigend Unfertige weil Unlogische desselben aufhebt.

Weil jedoch nur bei energischem Festhalten der hier zu Grunde liegenden eigenthümlichen Methodik der letztere spezifisch ontologische Weg zum Ziel führen könnte, so wollen andere Kundgebungen neuesten Datums das Problem des Gottesbeweises nur in jenem ersteren Sinne gefasst wissen, das Wesen Gottes evident zu machen. So neuerdings Carl Schulz's Abhandlung „Die Beweise für das Dasein Gottes und die Gotteserkenntniss" (Halle 1880), die indessen nur „Andeutungen zur Richtigstellung des Problems" zu geben sich bescheidet und jeder historisch-philosophischen Kritik ermangelt. Auch Schelling wollte den Begriff des unzweifelhaft Daseienden als Ausgangspunkt, nicht das Dasein als Beweisziel gefasst wissen. Auch er wollte, wie einst Duns Scotus, hauptsächlich die „Evidenz Gottes" erweisen. Sogar das Fluctuiren zwischen dem concreten „Daseienden" und der Abstraction des „Daseins" (S. 19. 20. 28 ff.) scheint der Autor mit jenem Philosophen gemein zu haben. Dass „die Natur und der Mensch gar nicht begriffen werden können, wenn nicht als Manifestation des Göttlichen", ja dass auch die Erkennbarkeit dieses Göttlichen erwiesen und bis zur Evidenz gefördert werden müsse (S. 43 f.), hat gegenüber der Kantischen Philosophie namentlich Baader betont. Nun aber wird, auch wenn man die concrete Gesammtheit des Daseienden voraussetzt, um als mit ihr nothwendig gesetzt den Begriff — und weiterhin das Wesen — Gottes zu erweisen, wissenschaftlich befriedigend immer erst dann

argumentirt sein, wenn ontologisch durch Vergleichung des abstracten Daseinsbegriffes nachgewiesen ist, ob und wieweit der als „evident" erwiesene göttliche „Wesensbegriff" der Kategorie der allgemeinen Daseinsvorstellung subsumirt werden dürfe — ja ob jenes „Wesen" überhaupt dem dialectischen Gedankenprocess in mehr als analoger Weise zugänglich sei. Und solche Untersuchung dürfte heute ohne Berücksichtigung des Gegensatzes Kantischer und Schelling-Hegel'scher Erkenntnisstheorie schwerlich zu einem befriedigenden Ziele führen.

Indem ich die wichtigsten der seit Kant hervorgetretenen Versuche vorzuführen im Begriff bin, verweise ich betreffs der vorkritischen Geschichte des Beweises auf zwei Artikel in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (1880 B. 77 und 1881 B. 79). Bis zur Epoche der Vernunftkritik überwog die Methode, aus einem, sei es kirchlich gegebenen, sei es philosophisch combinirten Gottesbegriff das Dasein als ein Wesenselement analytisch zu gewinnen. Nachdem Kant in seiner Theorie vom transcendentalen Ideal das Problem einer höchsten Synthesis a priori als Genesis der Gottesidee erläutert hatte, war zu erwarten, dass auch positive Versuche zu methodischer Umbildung der früheren Anselm-cartesianischen Beweismethode, die weder durch Spinoza's und Leibniz's verhüllte Synthesis noch durch Mendelssohn grundlegend modifizirt war, hervortreten würden. Solche Darlegung einer intellectuellen Nothwendigkeit, Gottes Sein synthetisch zu setzen, hat zuerst Schelling versucht.

Der Fortschritt, den Schelling's Umbildung des ontologischen Arguments aufweist, liefert einen Thatbeweis für Kant's Behauptung, dass, um Gott als seiend zu erkennen, das bloss analytische Verfahren nicht genüge. Schelling erkannte die Hauptschwäche der bisherigen Verkörperungen des Beweises in der inconsequenten Methode, einmal die wahre Gottesidee „als nicht blosse Idee, sondern zugleich ewige Realität, nämlich die Einheit beider," erfasst zu haben und daraus die Existenz mit Nothwendigkeit herzuleiten, dann aber in der Beweisführung selbst doch wieder beide

Elemente zu trennen, die Einheit des Absoluten wieder „zum blossen objectiven Sein zusammenschwinden zu lassen, das Denken desselben aber ganz in das philosophirende Subject hineinzuziehen" und so unvermerkt aus dem subjectiven Denken des Philosophen eine objective Realität Gottes durch täuschende Reflexion folgern zu wollen.[1]) Während er also gegenüber solcher rückfälligen Verflachung der Einzigartigkeit ontologischer Beweisführung dem Gaunilo-Kantischen Einwurf Recht giebt („daraus dass ich mir einen goldenen Berg[2]) denke, folgt noch nicht, dass er wirklich sei"), so fordert er für den wahren Beweis, den er für den Punkt der reinsten, philosophischen Evidenz erklärt, eine auf syllogistische Vermittelung verzichtende, unmittelbare Erkenntnissart, die intellectuelle Anschauung, vermöge deren wir in dem Wesen, das wir als Einheit aller fundamentalen Gegensätze erkennen, auch die Identität von Denken und Sein gewahr werden. Freilich ist dieser, auf dem Wege analysirender Abstraction gewonnene, dann synthetisch mit dem ebenso gewonnenen reinen Denken verknüpfte, endlich durch Analyse wieder entbundene Seinsbegriff von dem Begriff der endlichen Existenz ebenso verschieden wie die für ihn geforderte Erkenntnissweise von der Denken und Sein stets trennend gegenüberstellenden endlichen Reflexion. Denn Schelling will die Identität dieses Seins mit dem Denken als eine absolute, somit als Indifferenz ihrer Besonderheiten gedacht wissen. Auch die Differenz des Allgemeinen und Besonderen reduzirt er auf die Gegensätze von Idee und Sein, und wenn ihm somit die spezifische Besonderheit der höchsten Einheit eben darin besteht, dass sie zugleich schlechthin höchste Allgemeinheit ist, so will auch das in der Einheit enthaltene Sein als ein das gesammte Denken einschliessendes Allgemeines gedacht werden. In dem Hinausgehen über den gewöhnlichen Existenzbegriff knüpft diese Philosophie an

1) Zeitschrift für speculative Physik (ed. 1802) I, 1. p. 39 ff. (Beweis, dass es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind.)

2) Wahrscheinlich ein aus Hume's „Enquiry concerning human understanding" entlehntes Beispiel.

Fichte an; auch Fichte meinte, dass ein Beweis des Daseins Gottes aus dem Dasein der endlichen Welt und mit syllogistischen Operationen des endlichen Verstandes unmöglich und widersprechend sei,[1]) — aber die Bedingung einer Erkenntniss des göttlichen Seins lag nach ihm nicht sowohl in einer eigenartigen Erkenntnissweise, sondern in der moralischen Erhebung zu jenem Standpunkt, wo „Religion und Moralität absolut Eins" sind.[2]) — Schelling seinerseits meint keineswegs auf die wissenschaftliche Verwerthung der Idee des ontologischen Beweises verzichten zu müssen. Er hat dieselbe namentlich auf seinem späteren Standpunkt, der in dieser Rücksicht nur die Consequenzen des früheren zieht, — dahin modifizirt, es sei nicht vom Begriff Gottes auszugehen, um Gottes Existenz zu beweisen, — denn „es giebt keinen solchen Beweis der Existenz überhaupt," weil es 1. keine „Existenz Gottes überhaupt" und 2. keinen Beweis ohne Vermittelung giebt; — sondern von dem Begriff des bloss unzweifelhaft Existirenden, in welchem Gott noch nicht „als Er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine" ist, — solle man ausgehen um „umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden zu beweisen."[3]) Den ersteren Weg hält Schelling für unmöglich wegen der das reflexionsmässige Denken übersteigenden Absolutheit Gottes; indem er vielmehr bloss den Existenzbegriff voraussetzt, so kehrt er das Verhältniss von Hypothesis und Thesis um und erkennt die synthetische Methode offen an. Nicht Ausgangspunkt, sondern Produkt der ontologischen Beweisführung ist ihm die Idee, welche Gegenstand intellectueller Anschauung sein soll; „a Deo implicito ad Deum explicitum."

Die Ausführung dieses Problems hat Schelling in zwei Modificationen versucht. Die erstere, besonders in der „Zeitschrift für speculative Physik" (1802) gegebene einfachere

1) J. G. Fichte: Sämmtl. Werke V, S. 216. —

2) a. a. O. V, S. 209. (210—218) vgl. S. 217: Die Sphäre unserer Erkenntniss wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was für uns dasein wird.

3) Einleitung in die Philos. d. Mythol. II, 1, S. 274. Philos. d. Offenb. II, 2. S. 159.

Darstellung ist folgende: Das Sein in allem Realen, das Denken in allen Ideen finden wir durch Abstraction und erkennen in beiden den höchsten Gegensatz, zunächst zwar einen Gegensatz zwischen reinen Begriffen, indem auch das Sein zunächst als reiner Begriff aufgefasst wird. Dennoch repräsentirt der erstere Begriff, das reine Sein, den denkbar höchsten Grad dessen, was wir als nicht bloss begrifflich zu bezeichnen ein Recht haben; von ihm als gewissester Idee gehen wir aus. Nun setzen wir durch nothwendige Synthesis, dass dies unzweifelhafte Sein jenes Wesenhaften in allem Realen eins sein müsse mit dem reinen Denken, das den Wesensgehalt aller Ideen in sich concentrirt. Kann nun das reflectirende Denken aus sich selbst zu dieser Gewissheit gelangen und ist diese Einheit die Gottheit, so wäre allerdings aus dem Begriff des Seins die Gottheit des Seins und das Sein der Gottheit erwiesen. Diese Einheit selbst aber anders als bloss negativ vorzustellen vermögen wir nur durch ein höheres Anschauungsvermögen, sodass die analysirende Zerlegung dieser Einheitsanschauung in die Faktoren, die uns zu jener Synthesis drängten, nur durch ein Wiederherabsteigen in das reflexionsmässige Vorstellen möglich wird. — Unter allen bisherigen Vertretern des ontologischen Verfahrens kommt Spinoza mit seiner Gotteslehre diesem Produkt Schelling'scher Methode am nächsten. Der Vorzug seines Gedankengangs vor dem Spinozistischen liegt in dem Versuch einer methodischen Darlegung der von Spinoza bloss vorausgesetzten Einheit der höchsten coordinirten Grundbegriffe Sein und Denken in der Einen Substanz. Die organische Synthesis, mittels welcher er das Sein der höchsten Idee erweist, erwächst ihm aus einer gesonderten Analyse unanfechtbarer Grundbegriffe, während Spinoza eine willkürlich, ohne dialektische Vermittelung geschaffene, — gewissermassen mechanische, Synthesis einfach wieder in ihre Faktoren auflöst und so ein Sein findet, das er selbst in seinen Begriff hineingezwängt. Im Uebrigen findet auf Schelling's Gottesbeweis die Kritik Anwendung, welcher Spinoza's Substanz verfällt, soweit sie mit der Welttotalität identisch ist. Ueber diesen Pankosmismus, dem das als wesen-

haft vorgestellte Universum für die Gottheit gilt, kommt Schelling in seiner Auffassung der ontologischen Wahrheit nicht hinaus: es bleibt entweder für die Welt kein gesondertes Sein, wenn Gott das Sein in allem Dasein und das Denken in allen Ideen ist, oder sofern doch das zu identificirende Sein und Denken durch Abstraction von den realen Existenzen und den wahren Gedanken gewonnen wird, so ist nur die Einheit des empirischen Universums als eine relativ vollkommenste erweisbar, hingegen bliebe für ein absolut vollkommenes, von der Welt unterschiedenes Wesen keine Stelle. Würde Schelling's Identification des Allgemeinen mit der Idee, des Besonderen mit der Realität für die Beweisführung verwerthet, so würde eher ersichtlich werden, dass die Welteinheit jenes als absolut postulirte höchste Wesen nicht sein kann, weil in der Weltidee das Allgemeine, das den logischen Umfang jedes Gedankens bildet, nicht congruent ist, sondern im entgegengesetzten Verhältniss steht mit dem Besonderen, als inhaltlicher Wesensindividualisirung; (wie denn z. B. die empirischen Individuen einer Thierspecies vergänglicher sind als die Art, diese mehr als die Gattung dem Nichtsein unterworfen ist u. s. f., die allgemeinste Weltposition endlich, das (chaotische) Sein, ganz ohne jede Besonderheit gedacht werden kann, eben als chaotisches, und doch schliesslich ebenso negirt werden darf (durch die Schöpfungs- und Weltuntergangs-Idee) wie das individualisirteste Einzelwesen). —

Hingegen trifft Schelling der Vorwurf nicht, den Fischer den Ontologisten insgesammt macht[1]), den Begriff vom Wesen mit dem wirklichen Wesen des Begriffenen verwechselt zu haben und deshalb fälschlich das im Begriff schon supponirte Sein erschliessen zu wollen. Vielmehr hat Schelling mit der postulirten Erweiterung des Seinsbegriffs zu einer das bloss ideale Sein nothwendig überragenden Einheitsidee, auf welche einzigartige Idee das bloss gedachte Sein über sich selbst hinausweise, eine neue Bahn eingeschla-

1) Friedr. Fischer: „Der ontolog. Beweis und seine Geschichte." Basel 1852.

gen, die, wenngleich der methodische Beweisversuch ihm nur unvollständig gelungen, seitdem allgemeinere Geltung gewonnen hat.

In seinen späteren Vorlesungen und nachgelassenen Abhandlungen hat Schelling (namentlich in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“)[1]) ein reicheres Material für den Nachweis eines einzigartigen, göttlichen Seins aus der blossen Seins-Idee verwerthet, ohne aber über eine gewisse, der ursprünglichen ähnliche, Unklarheit hinauszuführen. Angelpunkt der Beweisführung ist ihm die Differenz und Vereinigung zwischen dem im allgemeinen Sein implicite enthaltenen Seienden und dem aus dem Seienden hervorgetretenen Sein. Das Eine fordert das Andere, und diese Einheit ist Gott als das Vollendetseiende (τὸ παντελῶς ὄν). Denn auch als allgemeines Sein sei Gott nicht abstract und schlechthin bestimmungslos, sondern als das Seiende, somit Vollkommene, Vollendete zu denken. Nur ist Gott nicht Einzelwesen, sondern seine Bestimmtheit besteht darin, dass er das allgemeine Seiende ist. Jenes das „Seiende-Sein“ ist also nicht das „Sein Gottes überhaupt“, sondern nur die im reinen Denken gesetzte Totalität aller ideellen Vollkommenheiten, nicht etwa bloss eine Vollkommenheit im cartesianischen Sinne; soweit Gott nur das Seiende ist, sei er nur in der Idee gesetzt, sei er wirklich das Sein, von welchem die scholastische Ontologie angenommen, dass es in die Idee eingeschlossen zu denken[2]). Sobald aber das von der reinen allgemeinen Existenzvorstellung aufgenöthigte Problem, wes Inhaltes dieses „Ist“ sei, in jene Idee des Seienden eingeführt werde, so erreiche man den Begriff Gottes als dessen, von dem nicht bloss zu sagen, dass er das Seiende, sondern dass er das ist, was das Seiende ist.[3]) Wie kommen wir zu diesen Elementen des Seienden? fragt er.[4]) Nur durch

1) Besonders in dem posthumen II. Theil; vgl. ferner: Philos. d. Offenbarung (Einleitung) und „Zur Geschichte der neueren Philosphie“ XII, 17 ff.

2) Einl. in die Philos. d. Myth. S. 273. 274. 317.

3) S. 274. 587.

4) S. 302. 288.

das im Denken Mögliche und Unmögliche. Den ersten Anspruch gedacht zu werden hat unter allem Allgemeinen das primum cogitabile, das reine Subject des nur an-sich-seienden Seins; Subject zu sein ist das erste dem Seienden Mögliche, denn „was immer Object, setzt das voraus, dem es Object ist“. Als Subject kann es nicht das im aussaglichen Sinne Seiende sein, sondern als das bloss wesende, „urständliche Sichsein“ nur mit Beraubung der gegenständlichen Art des ausser-sich-seienden Seins vorgestellt werden; und eben diese στέρησις treibt mit metaphysisch-dialektischer Nothwendigkeit zum Setzen des ausser-sich-seienden objectiven Seins: weil auch dieses zum ganzen und vollkommenen Seienden, dem ewigen Bei-sich-sein gehört. — So kommen wir vom Subject zum Object und von diesem zum Subject-Object. Aber auch dieses Subject-Object ist nur ein Element des Einen, welches Ist[1]), indem es das Subject, das Object nnd das Subject-Object ist; d. h. „diese Elemente, welche Prinzipien zu sein scheinen konnten, sind zu blossen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen sich Besitzende ist, ohne dass daraus folgt, dass es nicht auch in seinem Für-sich-sein dies sein würde“. — Einerseits also wird als das genetische Urprinzip das reine Seinkönnen hingestellt, dieses Subject des Seins, das μὴ εἶναι, welches nicht Nichtsein (οὐκ εἶναι) sei, aber auch nicht das Urwesen des Aristoteles οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια, indem dessen Wesen nur im Actus bestehen sollte. Es ist das Seiende im Entwurf, die tiefste Potenz, der Mangel, in dem aller Anfang liegt und den Schelling früher als Hunger nach dem objectiven Sein bezeichnet hatte (ein Ausspruch, der im Anschluss an Baader von Boehm entlehnt war und um den Schelling bittere Angriffe zu leiden gehabt hatte),[2]) — Die Idee des Seienden. Diese treibt mit immanenter Logik zur Annahme des objectiven Seins in dem nämlichen Einen sodass dem — A des reinen Könnens ohne alles Sein das

1) a. a. O. S. 317.

2) S. 294. Auch die πτωχεία τῷ πνεύματι erwähnt er in diesem Sinne.

+ A als reines Sein ohne alles Können gegenübertritt. Beide fordern sich gegenseitig. Deshalb genügt es eben nicht, Gott als das necessario existens zu bestimmen; denn sein nothwendiges Existiren bestehe bloss in seinem „das Seiende-Sein" ohne sein Wollen oder Zuthun. Vielmehr sei er als natura necessaria vorauszusetzen, d. h. als das von seinem das-Seiende-Sein unabhängige, freie In-sich-Sein-Können[1]). — Andererseits aber bedarf es nach Schelling eines Uebergangs von der Idee zum Sein nicht mehr, indem das reine Subject des Seins als das im primum cogitabile, die reale Urmöglichkeit als das in der logischen Urmöglichkeit sich unmittelbar Darbietende bezeichnet wird, womit die Einheit von Denken und Sein schon innerhalb der reinen Subjectspotenz gesetzt wird, also die sonst geforderte Vermittelung nicht einmal mehr postulirt wird. Dementsprechend wird auch das objective „das-Seiende-Sein" als Attribut bezeichnet, das nicht ein Sein für sich anspreche, sondern mit der Subjectpotenz zusammen das Können von dem ± A, die Möglichkeit des Subject-Objects bilden soll.[2]) Sodass dieses Subject-Object selbst auch nur Potenz bleibt, auch nur einer der „drei Urstoffe des Seienden", des *αὐτὸ τὸ ὄν, οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια* darstellt, welches aber seinerseits auch noch nicht das Principium sein soll, sondern erst in dem, was das Seiende ist, seinen Zweck und sein Princip hat, dem gegenüber alle anderen bloss mögliche Elemente sind.[3]) In diesem „Esselbst-Sein" scheint also deshalb das wahre (teleologische) Princip gefunden zu werden, weil es durch den in schwindelnde Höhe treibenden Exponenten der intellectuellen Anschauung die dem Denken zuhöchst noch fassbare Abstraction ist; während doch, wenn aus dem Gebiet der Reflexionsideen herausgetreten werden sollte, einfacher und fasslicher die Sphäre des Persönlichen geltend gemacht werden könnte gegenüber der Reihe der mit bloss mechanischer Logik operirenden Schemata des Verstandes, — was durchaus entsprechen würde

1) S. 317.
2) S. 318.
3) S. 319. 320.

den sonstigen Resultaten der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. — Hier also gilt als Massstab das teleologische „Vollkommensein", welches als Speculationsprodukt den Ausgangspunkt für die Ableitung des Seins bildet; vorher war es die dialektisch-genetisch vorauszusetzende Urmöglichkeit welche als Möglichkeit unmittelbar Sein und Denken identificiren, die Wirklichkeit aber erst aus dem dialektischen Motiv synthetisch setzen hiess. Oder, wie er sich weiterhin ausdrückt, für diese nur im Denken vorausgehende (λόγῳ προτέρα) Voraussetzung ist das Sein, vermöge dessen das Seiende das πρώτως ὄν ist, das vollendende und befriedigende Ziel, indem es das schlechthin unzweifelhafte Sein ist, das, wenngleich es ein resultativ Besonderes ist, gegenüber der logischen Möglichkeitsallgemeinheit, doch nun den Anfang bilden soll für die Analyse des höchsten Princips. Dies fände eine scheinbare Lösung in der ursprünglichen Annahme, dass das Besondere der höchsten Einheit eben dieses sei, schlechthinige Allgemeinheit zu sein, sowie die Identität des logischen primum cogitabile und des Sein-könnens in der Urmöglichkeit nur so sich vereinigen lässt mit der Gegenüberstellung der letzteren und des reinen Seins, dass überhaupt eine schliessliche Indifferenz aller Gegensätze, — jene „Nacht in welcher alle Kühe schwarz sind" (Hegel), — constatirt wird.

In dieser verlegenen Zwitterhaftigkeit der Ausführung scheint sich das Irrationale der Zumuthung kundzuthun, aus dem reflexionsmässigen Denken durch vermeintlich wissenschaftliche Methode in eine intellectuelle Anschauung hinüberzuschreiten: das Vergebliche des erneuten und wieder gescheiterten Versuchs, mit klarer Reflexion eine Brücke zu schlagen zwischen einem inhaltsleeren Ausgangspunkt und einem die Gottheit als concrete Idee darstellenden Beweisziel. Mindestens liesse mit solchen Mitteln die ursprüngliche ontologische Idee nicht minder erfolgreich sich durchführen. Zum Beweis dessen finde ein Satz hier seine Stelle, in welchem Schelling (in der Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten") sein Ergebniss resumirt: „Gott enthält in sich nichts als das Dass des eigenen Seins; aber dieses, dass er

Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas (das Alles-Seiende) wäre, d. h. ein Verhältniss zum Denken hätte, nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee" u. s. w.[1]) — Auch die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein führt der gewünschten Entscheidung nicht näher; bei Schelling wenigstens fällt dieselbe völlig zusammen mit der Idee von der absoluten Realität und dem als real gedachten Sein. Dieses Sein habe die Priorität in der Einheit des Denkens und Seins. Vielmehr könnte man umgekehrt das Sein, soweit es nicht Seiendes ist, (mit Hegel) als allerärmste Abstraction, d. h. blosse Idee, bezeichnen, was auch Schelling gelegentlich zu thun scheint, wo er das Vollendetsein des allgemeinen Seins in objectiv-idealistischer Weise für „die Idee schlechthin" erklärt.[2]) — Ebenso könnte man umgekehrt das „Seiende" als das wahrhaft Reale betrachten. Es ist eben mit Schelling's Methode in der Bestimmung dieser metaphysischen Grundbegriffe nicht auszukommen, und es erscheint wie Eigensinn gegenüber Fichte und Hegel, die Priorität des Seins trotz seiner idealistischen Prämissen immer wieder geltend zu machen. Ebensowenig leisten die an Platon und Baader, aber auch an Hegel anknüpfenden Unterscheidungen zwischen dem „nicht Sein" (*μὴ εἶναι*) und dem Nichtsein (*οὐκ εἶναι*), zwischen dem In-sich-sein, Ausser-sich-sein, Bei-sich-sein, dem reinen Sein-können, dem actuellen Sein u. a., zum Theil eine Begriffsmythologie, die mit zurechtgelegten Begriffen operirt, als fertigen Grössen, deren psychologische Begründung und dialektische Vermittelung dem Leser vorenthalten wird. An dem oben angeführten Satz von dem „Begriff aller Begriffe" ist der nüchterne Gehalt doch nur: 1. der von Kant entlehnte Gedanke, dass Existenz = Relation zum Denkenden sei; 2. der Fichte'sche Satz: Kein objectives Sein ohne subjectives Denken; 3. die Idee Gottes enthält, richtig gedacht, das Dass des eigenen Seins. — Das wäre freilich wenig Neues. — Kürzer hat Schelling in

---

1) II, I. S. 587 (a. a. O.)

2) S. 274. 587. (Einl. in die Philos. d. Mythologie, 2. Theil aus verschiedenen Abhandlungen bestehend).

seiner nachgelassenen Abhandlung zur Geschichte der neueren Philosophie (XII, S. 17 ff.) bei Gelegenheit der Kritik des Descartes sein eigenes Resultat dargestellt: Das, was ist, das Wesen, ist als Subject des Seins ein prius gegenüber dem Sein selbst, welches als Prädicat schlechthin das ist, was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes vorausgesetzt als das Sein. Das, was ist, ist der Begriff κατ' ἐξοχήν, es ist aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich eben nur das, was Ist, nicht das Sein. Und doch ist es nicht nichts, sondern auch Etwas, das Sein selbst, αὐτὸ τὸ ὄν, — es ist das Sein im blossen Begriff, es ist das Sein des Begriffes selbst, es ist der Punkt, wo Sein und Denken eins ist. „In dieser Blossheit muss ich es wenigstens einen Augenblick denken;“ aber ich kann es in dieser Abstraction nicht erhalten, denn es ist unmöglich, dass was Titel, Voraussetzung, Anfang zu allem Sein ist, nicht selbst existirend sei auch ausser dem Begriff. Damit wendet sich der Begriff nun „unmittelbar“, „eh' wir es uns versehen“, in sein Gegentheil um: die vollkommenste conversio des Subjects in das Object. Und mit solcher Gewalt stürzt der Begriff des nothwendig Seienden auf das Bewusstsein ein, dass es keinen Augenblick möglich ist, dass das, was Ist, als nicht seiend zu denken sei. Aber warum? Das Sein des Seienden kann nicht weggedacht werden, weil das Seiende als blind-Seiendes auf gar keiner Möglichkeit ruht, jeder Möglichkeit zuvorkommt, somit weder sein noch nicht sein kann (denn die Möglichkeit zu sein schlösse auch die Möglichkeit nicht zu sein in sich): also das als nothwendig seiend zu denkende ist nie in der Möglichkeit zu sein! Anstatt nun den hier offenbaren Widerspruch auch nur zu erörtern oder die Frage aufzuwerfen, ob nicht die nothwendige Existenz ebensosehr ausgeschlossen werde durch das metaphysische Nicht-Seinkönnen, wie es gesetzt werde durch das metaphysische Nichtseinkönnen, folgert Schelling nur, dass „somit das Sein, die Wirklichkeit, der Möglichkeit zuvorkommt,“ und erklärt den höchsten Sinn des ontologischen Arguments darin gefunden zu haben, dass „Gott als das

Seiende selbst nur zu bestimmen sei als das nicht Nicht-seinkönnende, somit ohne allen Zweifel nothwendig Existirende."

Freilich ist nicht zu übersehen, dass diese Vorlesungen und Abhandlungen Schelling's ursprünglich nicht in der Form zum Druck bestimmt waren, in welcher sie edirt worden. Und andererseits hat Schelling das Verdienst, zuerst in's Licht gestellt zu haben, dass der erkennende Geist an den Gegensatz des analytischen und synthetischen Urtheils nicht schlechthin gebunden sei, dass namentlich zur adäquaten Analyse der Gottesidee eine mitwirkende synthetische Gedankenthätigkeit erforderlich sei, die von der Bezugnahme auf ein nicht bloss Idee seiendes Sein nicht Umgang nehmen könne. Aber zu gründlicher logisch-phychologischer Motivirung schreitet er auch da nicht fort, wo er die Wahrheiten verkündet, dass das reine abstracte Dass kein synthetischer Satz sei[1]) oder dass der Satz „Gott ist das Seiende" kein Existenzialsatz, sondern ein Attributivsatz sei.[2]) —

Den Gegensatz zwischen der Priorität des wirklichen Seins und der Seinsmöglichkeit hat von Schelling Chr. H. Weisse[3]) herübergenommen und durch grössere Deutlichkeit im Ausdruck das Gewagte und Irrationale darin verschärft. Weisse nimmt theils eine Wirklichkeit über der absoluten Identität an, „eine Wirklichkeit, welche nicht die reine, schlechthin mit sich identische Vernunftidee, d. h. nicht nur die Idee selbst ist";[4]) andererseits aber constatirt er „ein höheres Allgemeine über dem Begriff Gottes, nämlich des wirklichen Gottes, der eben die Idee zu seinem logischen aber immanenten Prius hat."[5]) Demnach wäre „über" der Idee des metaphysisch deshalb möglichkeitsetzenden, weil

1) a. a. O. S. 563 (Einl. in die Philos. d. Myth.)

2) S. 273.

3) Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums.

4) I, S. 331 ff.

5) a. a. O. S. 311—315. 335. Vgl. desselben: Sendschreiben an J. H. Fichte über das philosophische Problem der Gegenwart, 1842. S. 148 ff.

selbst wirklichen Gottes logisch die Idee der allgemeinen Möglichkeit zu statuiren, die nicht bloss in der erkenntnisstheoretischen Genesis unserer Gottesidee, sondern in Gott selbst als metalogisches Prius zu denken wäre. Abgesehen von der Unklarheit darüber, dass doch auch eine „logisch zu statuirende“ Möglichkeit selbst ebensowohl die reale wie eine logische sein könnte, — verbirgt sich in dieser Ausführung eine verhängnissvolle Nichtunterscheidung von logischem Umfange und logischem Inhalte, deren ausgleichende Vereinigung daher ebenfalls nicht angestrebt wird. Einerseits confundirt Weisse beide, indem ihm die absolute, höchste Identität (der allgemeinste Umfang) selbst nur als eine Idee gilt; andererseits trennt er sie, daher als das Prius über dieser immanenten Allgemeinheit dann die totale Wirklichkeit steht. Theils hat ihm der wirkliche Inhalt die logische Allgemeinheit zum Prius, theils die logisch umfassendste Idee den wirklichen Inhalt zur Voraussetzung, sodass bei diesem innergöttlichen Wechselverhältniss die Forderung eines noch höheren Dritten über dem Metaphysischen und Metalogischen erwüchse, — eines Dritten, welches als Möglichkeit dieses Wechselverhältnisses einem der beiden den Vorrang gewährleisten müsste. Auch die bemerkenswerthen geschichtlichen Erörterungen, die Weisse (besonders über Nicolaus von Cues) bietet, rechtfertigen nicht diese Sanktionirung eines Widerspruchs, der bei Schelling wenigstens soweit erklärlich war, als er aus dem unvermittelten Uebergehen aus der genetischen in die dogmatistische Methode entsprang, bei Weisse aber zu einem principiellen Fluctuiren geführt hat zwischen dem Vorwiegen des metalogischen und des metaphysischen Princips in Gott. Hätte Weisse daran gedacht, dass die metalogisch allgemeinste Idee der Urmöglichkeit dem höchsten Umfang, die metaphysich-teleologische des wirklichen Seins, wie Weisse es denkt, dem höchsten Inhalt den Primat beimessen würde, so hätte er der Bahn sich genähert, wo der Dualismus in einer Vereinigung beider zu versöhnen gewesen wäre. Denn erst die Auflösung jenes höchsten logischen Gegensatzes in der Gottesidee kann zur vollen Verwerthung des ontologischen Problems führen. Von

diesem Moment abgesehen lässt sich das gesammte Schelling-Weisse'sche Verfahren unter consequenter Ausscheidung aller gekünstelten Begriffshäufungen auf die einfachere Form reduziren, in welcher Schleiermacher das Problem aufgefasst und wiedergegeben hat. —

Auch Schleiermacher hat an Schelling's Identitätsphilosophie angeknüpft. Wenn Schelling meinte, durch reine Synthesis a priori aus der Idee des Seins zur Anschauung des vollendeten Gottesbegriffs sich erheben zu können und dann den so angeschauten als seiend zu erkennen, so leugnet Schleiermacher die Möglichkeit, — oder doch die wissenschaftliche Verwerthbarkeit — solcher transcendentalen „Anschauung", weil auch er das Sein der Gottheit als ein von allem anderen Sein Unterschiedenes nicht begriffen, wohl aber postulirt wissen will. Schleiermacher zieht die Consequenz der Schelling'schen Identitätsphilosophie. Wenn das absolute Sein, welches als wirkliche Indifferenz des Denkens und des realen Seins jeder Gegensätzlichkeit enthoben ist, schon dem an den Gegensatz von Subject und Object gebundenen Denken unzugänglich ist, so ist es noch viel weniger zugänglich der „Anschauung", welche in ihrem Oscilliren zwischen Denken und Wahrnehmen ohne „organische" Receptivität gar nicht wirksam sein kann.[1]) An diese Vereinfachung der Schelling'schen Prämissen knüpft sich ein wirkliches Heraustreten aus dem Idealismus, indem Schleiermacher das Selbständige des realen Seins mit entschiedener Abwehr jeder Verflüchtigung in bloss subjective Vorstellungsformen als „dasjenige im Sein" definirt, „wodurch es Princip des Zusammenwirkens eines Aeusseren mit unserem Inneren werde." Dadurch reducirt er das Problem des ontologischen Beweises auf das philosophische Postulat, jene höchste transcendentale Einheit des höchsten Gegensatzes, ohne die kein Wissen möglich wäre, als problematische Idee apodiktisch anzuerkennen, damit nicht die sonst perennirende Dualität unseren Verstand im

1) Schleiermacher: Dialectik. § 115. 116.

leeren Mysterium belasse oder an ein stetes Schwanken zwischen Idealismus und Materialismus banne: wodurch in jedem Fall die Möglichkeit des Wissens in Frage gestellt würde. Er geht also nicht bloss wie Schelling von der Idee des Seins aus, sondern von der philosophischen Betrachtung sowohl der Totalität des wirklichen Seins wie der idealen Einheit im bewussten Intelligiblen. Auch hierin liegt eine folgerichtige Vereinfachung der Schelling'schen Wendungen; auch Schleiermacher bedarf nach der dialektischen Analyse des Problems keines näheren Beweises mehr für das Sein Gottes, indem dasselbe, soweit es bloss als Problem auch nur gedacht werden kann, sich unmittelbar mit Nothwendigkeit ergiebt. Aber ihm kann der Begriff des absoluten „Subject-Objects", weil es „weder als Wissen das Sein noch als Sein das Wissen ausser sich haben kann,"[1]) nur in diesem selber sein, nicht in das menschliche Intellectualvermögen eingehen, und so verzichtet er auf eigentliche Gotteserkenntniss überhaupt und spricht sich wie in seiner Glaubenslehre so auch in den philosophischen Schriften gegen alles Beweisen des Daseins Gottes entschieden aus. Wenn er gleichwohl ein eigentliches Sein Gottes in uns, in den Ideen und im Gewissen einräumt, ja Gott als „Bestandtheil unseres Wesens" gegeben sein lässt, so will er eben von diesem „Sein in uns" das unbegreifliche Sein an sich unterschieden wissen,[2]) welches wir auch im Gefühl als der relativen Identität des Denkens und Wollens nur „an einem Anderen," also nicht rein und adäquat aufzufassen vermögen.[3]) — Doch versucht Schleiermacher (im Gegensatz zu Schelling) in dem Recurs auf den selbständigen Character des religiösen Gefühls eine reinliche Abgrenzung des philosophischen Denkens über Gott gegen das fromme Bewusstsein von Gott zu vollziehen, wenngleich die Idee eines einigenden Hereinwirkens der absoluten Einheit in die „relative" Einheit des Gefühls

1) Entwurf eines Systems der Sittenlehre (Schweizer) §. 29. S. 16.
2) Dialektik §. 216.
3) S. 152. 153. Christliche Glaubenslehre I, S. 66. Vgl. Ulrici: Das Grundprincip der Philosophie, Bd. I, S. 640 ff.

nicht consequent durchgeführt[1]) und die transcendentale Bestimmtheit des Selbstbewusstseins als Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit nur unvollkommen motivirt wird.[2])

Somit ist zu sagen, dass Schleiermacher Schelling's Fortschritt zur theoretischen Denknothwendigkeit eines göttlichen Seins mit Kant's Verzicht auf transcendentale Erkenntniss verbindet und wie letzterer über die bloss theoretische Begründung der Gottes-Gewissheit hinaus in ein anderes Gebiet verweist, aber nicht, wie Kant, auf das moralische, sondern auf das spezifisch religiöse. Auch darin liegt ein Unterschied, dass nach Kant der Grund für die Unerkennbarkeit Gottes in unserer subjectiven Unfähigkeit liegt, rein metaphysische Wahrheiten überhaupt theoretisch zu erkennen, nach Schleiermacher dagegen überwiegend in dem objectiven Problem der Gottesidee, welches allen anderen denkbaren Erkenntnissobjecten incommensurabel sei.

So wichtig Schleiermacher's Gotteslehre für die Entwickelung der ontologischen Voraussetzungen geworden ist, so erscheint doch der eigentliche „ontologische Beweis"[3]) bei ihm in einen des Namens „Beweis" kaum noch würdigen Rest zusammengeschmolzen. Hingegen hat die ursprüngliche Form dieser Beweisführung seit Cartesius' Zeiten wohl Niemand so allseitig und einsichtsvoll zu würdigen gewusst als Hegel, freilich auf Grund einer Weltansicht, welche das Sein überhaupt als Product des logischen Gedankens fasste und deshalb mit der Rehabilitirung der Anselm'schen Conception leichtes Spiel hatte. —

Hegel erkennt den ontologischen Beweis, allerdings ohne strengere Unterscheidung seiner verschiedenen Formen, im Wesentlichen an und tadelt nur 1., dass die innere Harmonie der verschiedenen Realitäten unter einander nicht be-

1) Dahin gehört z. B. der bemerkenswerthe Ausspruch, dass wir den Begriff Gottes insoweit haben, als wir in der Identität des Denkens und Seins ein Bild der Gottheit sind (Dialect. S. 322).

2) Vgl. meine Abhandlung: „Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie", 1877 S. 80. 81.

3) Dialect. § 188. S. 121. Geschichte der Philos. S. 186 f.

wiesen werde, und 2., dass schon von Anselm die Einheit von Denken und Sein in Gott bloss als Voraussetzung behandelt worden, während dieselbe als Resultat des sich selbst begreifenden Begriffs hervorgehen müsse; er stimmt also hierin der Anforderung bei, welcher die Methode Schelling's zu entsprechen suchte. Hegel widerlegt nun namentlich den Einwurf, das Sein könne als solches nicht im Begriff enthalten sein, also auch nicht aus demselben gefolgert werden, indem der Begriff stets derselbe bleibe, ob ihm ein Sein entspreche oder nicht. Wenn nun Kant dies mit den hundert Thalern „plausibel gemacht" habe, so entgegne er, es handle sich hier nicht um einen Begriff: Hundert Thaler oder irgend eine Verstandesbestimmtheit im Kopfe oder eine abstract sinnliche Vorstellung wie Blau seien keine Begriffe. Der wahre Begriff bewähre sich darin, dass er sich in seiner Allgemeinheit negirt, sich durch eigenes subjectives Thun besondert, bestimmt, dann wieder diese objective Verendlichung seiner selbst negirend aufhebt und durch diese Negirung identisch mit sich ist. Jenes negirbare Allgemeine seiner selbst ist aber das Sein, die an und für sich begrifflose Unmittelbarkeit des Begriffs: dieses Sein wird durch die subjective Thätigkeit des Begreifens aufgehoben, dann aber durch die Selbstobjectivirung und die aus der Negirung auch dieses Objects entspringende Identität mit sich als Resultat, nämlich als Material zur Realisirung des wahren Begriffs, wiedergewonnen. Somit ist der Begriff diese Thätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen, und dieses also ist vom Begriff unabtrennbar. Der Begriff ohne Sein ist ein Einseitiges und Unwahres, denn er ist selbst dies, seine Einseitigkeit, die in der blossen Subjectivität liegt, aufzuheben: „es ist blosse Meinung, wenn man das Sein vom Begriff entfernt zu haben glaubt." Aber während alle endlichen Dinge, weil sie ihre Begriffsnatur erst von dem an und für sich seienden Begriff erhalten, dem Begriff nicht entsprechen, ihre Endlichkeit vielmehr darin besteht, dass „der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Sein des Begriffs nach der Bestimmung verschieden ist", — so ist Gott der reine Begriff als solcher, die absolute Thätig-

keit, durch die Negation seiner Besonderung identisch mit sich zu sein. „Gott als Geist oder als Liebe ist dies, dass Gott sich besondert, den Sohn zeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem Sichselbst hat, mit sich identisch ist." — „Der Begriff des Geistes ist der an und für sich seiende Begriff, das Wissen." Dieser Begriff in seiner ewigen Thätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen, ist der „Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit;" dieser Begriff ist „identisch mit dem Sein."[1])

Indem Hegel Gott als Geist fasst, als immanente Bewegung, oder, wie er sagt, „Process sich selbst zu objectiviren," so entgeht er dem Verhängniss Schelling's, sich mit der gesuchten Einheit von Denken und Sein schliesslich in dunkler Unterschiedslosigkeit verlieren zu müssen. Schelling gegenüber — namentlich der einfacheren Ausdrucksweise seiner früheren Periode — bleibt der Einwand möglich, wie im absoluten Denken die Identität mit dem absoluten Sein unmittelbar enthalten sei, indem sie, „eh' wir's uns versehen, mit Gewalt auf uns einstürzt," so könne auch dieses vermeintliche Sein als reines Denken, blosse Begriffsabstraction, gefasst werden, weil es von dem Denken nicht unterschieden werde. Die unerklärte, weil unvermittelte, Ableitung endlicher Unterschiedenheiten aus der unendlichen Unterschiedslosigkeit würde (auch bei Schleiermacher) zur Kehrseite haben, dass wir in der göttlichen Einheit ebensowohl reines Gedankenbild ohne Sein, wie reines Sein ohne intelligibeln Inhalt vorstellen dürften: Hegel hingegen will die Einheit von Sein und Begriff so fassen, dass „auch beide Seiten in ihm unterschieden sind,"[2]) dass sie aber „die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen." Durch solche immanente Lebendigkeit des objectiven Gottesbegriffs ermöglicht Hegel ebenfalls eine subjective Vermittelung des blossen Reflexionsdenkens zum unendlichen Denken; Schelling konnte dieses,

1) Religionsphilosophie II, S. 472—475. 479—482. Vgl. Gesch. d. Philos. III, 164 ff. (I. Aufl. 1836). Logik (Encyclopädie VI) 110—113. 175 ff. Religionsphilos. II, S. 173—175.

2) Religionsphilosophie II (Abhandlung über die Beweise für das Dasein Gottes), S. 482.

was Hegel „Erhebung zu Gott“ nennt, nur durch einen Sprung gewinnen, während Hegel die typisch-organische Vermittelung alles Endlichen für das Erfassen des Ewigen richtiger zu würdigen und in genetischer Methode darzustellen im Stande war. Hegel's ontologisches Resultat liesse wenig gegen sich einwenden, wenn nicht der (von Hegel nicht verhehlte, aber nur im conträren Sinn verstandene) Satz des „Widerspruchs“ die Möglichkeit des Zweifels und damit die Nothwendigkeit nahe legte, näher zu begründen, weshalb das in dem „an sich“ wahren Begriff gedachte Sein nicht dennoch in Wirklichkeit als Nichtsein sich herausstelle, d. h. ob nicht Wahrheit und Wirklichkeit möglichenfalls incongruent sein könnten. Oder wie Schelling[1]) die Verworrenheit Hegel's rügt: er verwechsele die Sätze „Gott ist nothwendig das Seiende“ und „Gott ist das nothwendig Seiende“.[2]) Diesen Einwurf, ob denn die gedachte Wahrheit des nothwendigen Seins das an sich nothwendige Sein darthun könne, — würde man in Anlehnung an Hegel'sche Ideen so zu entkräften versuchen können, dass man den wahren Begriff nicht bloss von „Vorstellungen“ und „Verstandesbestimmtheiten“, wie Hegel thut, sondern vor allem von „falschen“, „irrthümlichen“ Begriffsbildungen unterschiede und so zur Differenz gelangte zwischen der in sich widerspruchsvollen bösen Weltwirklichkeit, sowie der entsprechenden irrthumsfähigen Denkform, welche ihrem wahren Ideal nicht entsprechen, und zwischen der göttlichen Substanz, die jeden „Widerspruch“ ausschliesst, deren Wahrheit zugleich Sein sein müsse und demgemäss ein höheres Vermögen, die „Erhebung“, in uns voraussetze, in Kraft dessen wir truglos erkennen können. Beide unterscheidet Hegel so wenig, dass seine Beweisform auf das Universum anwendbar und damit hinfällig wird. Nicht also weil unser Begriff von dem logischen Weltprocess wahr ist, muss dieser auch

1) Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. I, X. S. 65. 66.

2) Hingegen trifft der andere Vorwurf nicht zu („dass es der Idee Gottes widerstrebe, blosse Potenz zu sein, sei doch nur aus dem traditionellen Gottesbegriff entlehnt“); denn der richtige Gottesbegriff gilt hier eben als voraussetzbar, wenngleich nicht als blosse Voraussetzung.

wirklich sein, sondern sofern der logische Process ebenso wie alles Sein in Gott wurzelt und deshalb als ansichseiender Begriff auch in uns eine Erhebung zu dieser wahren Denkform zu schaffen vermag, dürfen wir die Identität von Wahrheit und Wirklichkeit in Gott setzen. Dahin geht jenes Anselm'sche Dictum: „Si invenisti Deum esse veritatem, quomodo intellexit anima hoc nisi videndo lucem et veritatem per lucem tuam et veritatem tuam!“ (Proslog. 14), und eben darin wurzelt auch der formell vitiöse Recurs des Descartes an die Abhängigkeit des Gottesbegriffs von seinem objectiven Correlat, von Gott selbst. Denn es ist allerdings ein völlig einzigartiges Verhältniss, das dieser Begriff zu seinem Gegenstande hat, indem hier der frei Begreifende, falls er richtig begreifen will, die absolute Abhängigkeit der begreifenden Activität von dem Problematischen, das er eben begreifen will, anerkennen und als Maxime in seinen Willen aufnehmen muss.

Die Unmöglichkeit, Gott von aussen, d. h. anders als durch Gott zu erkennen, führt von der bloss problematischen Conception der Gottesidee zur Ausschau nach einer Selbstoffenbarung Gottes, denn nur „In Deinem Licht sehen wir das Licht“: eine Wahrheit, auf die in neuester Zeit Dorner hingewiesen hat. Nach Hegel hingegen ist die Vernunft die Gewissheit des Bewusstseins in sich selbst schon „alle Wahrheit und alle Realität zu sein“.

Wenn wir Schelling's Gottesbegriff resümirend als den des metaphysischen Subject-Objects bezeichnen können, in welchem das Sein die Grundbestimmung bilden soll, während umgekehrt bei Hegel die logische Idee aus sich heraus den Widerspruch des Nichtseins als einen aufzuhebenden erst setzt, — so liegt zwischen beiden die Ontologie Schleiermacher's, nach welchem die Idee des Wissens zur Forderung einer vollkommen identischen Einssetzung von Denken und Sein führt. Um diese drei Heroen der Philosophie schaaren sich fast alle späteren Bearbeitungen des Problems, soweit nicht Kant als das alleingültige Muster angesehen wird.

In der nachhegelschen Speculation sind wesentlich neue Gesichtspunkte für unser Argument nicht mehr geltend

gemacht worden. Mit Ausnahme weniger selbständiger systematischer Leistungen aus neuester Zeit hat das Argument fast nur eine kritische, bisweilen anerkennende, meistens abwehrende Berücksichtigung gefunden, welche wir in ihren einzelnen Vertretern, soweit sie die ursprüngliche Hauptform des Beweises behandeln, anderen Ortes bereits zu prüfen versucht haben (Zeitschrift für Philosophie 1880, Bd. 77. S. 303 ff.)

Das von den meisten nachkantischen Vertheidigern des Beweises aufgenommene Problem, die Denknothwendigkeit Gottes logisch und psychologisch darzuthun, sucht O. Pfleiderer[1]) in der Form zu lösen, dass die Synthesis des Denkens und Seins, die ursprüngliche Einheit des vernünftigen Geistes mit dem Seinsgrunde der Natur — also das von Schleiermacher betonte Postulat — combinirt wird mit der Analyse nicht sowohl des Gottesbegriffes als des begreifenden Geistes selbst. Wegen dieser Verbindung gebührt dem Entwurf Pfleiderer's eingehende Berücksichtigung, zumal sowohl diese an Hegel anknüpfende wie jene erstere Methode in einer von den üblichen Fehlern wesentlich gereinigten Anwendung erscheint. Zunächst wird der Schluss von Geist auf den Geist für sich verfolgt, ausführlicher nachher die Synthesis erörtert. Nicht insofern soll sich aus dem Dasein des Menschengeistes das Sein Gottes ergeben, als dasselbe im menschlichen Denken über Gott unmittelbar und ipso facto gegeben sei, wie Strauss Hegeln interpretirt hat; sondern weil das Dasein des Menschengeistes, aus blossen Naturursachen nicht erklärbar, ein der letzten Naturursache entsprechendes Geistesprincip als ebenfalls seiend voraussetze. Schon das Denken ist ein geistiger Act, in welchem der Mensch sein Hinaussein über die Sinnenwelt durch die Negation des Aussereinander alles materiellen Mechanismus unzweideutig kund giebt. Der Grund des menschlichen Geistesactes kann also nur im unendlichen Geist liegen als dem einzigen Princip, das, abgesehen von der materiellen Natur, vorauszusetzen ist und auch dieser selbst zu Grunde liegt.

---

1) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 1878. S. 386. 402—407.

Geben wir dieser Folgerung eine der ursprünglich ontologischen Beweisart Rechnung tragende Wendung, so liesse sich zugeben, dass das intellectuelle Suchen und Finden solchen Princips ein (nicht das) Suchen und Finden Gottes sei; ist umgekehrt die Idee Gottes erfasst, so muss sie als das Princip alles Seienden wie des vernünftigen Geistes erkannt sein. Auch wenn diese Gottesidee nur eine nicht willkürliche Fiction, aber naturgemässe Production des Geistes ist, — ganz abgesehen davon, dass sie weiterhin auch als nothwendige Voraussetzung jedes zusammenhängenden vernünftigen Denkens soll erkannt werden, — so lässt sich schon weder von dem Begreifen jener Idee noch von dem Resultat dieses Begreifens, dem Gottesbegriff, das Sein trennen: Das Sein dessen im Allgemeinen, wodurch der einzelne begreifende Geist allererst möglich ist, das Sein des Geistes abgesehen von dem einzelnen Geist. Bei allen anderen Begriffen liesse sich das Sein des begreifenden Denkens losgelöst denken von dem Sein seines Inhaltes, hier aber würde dieser *Χωρισμός* zu einer tautologischen Disjunction führen (entweder der sich begreifende Geist oder das Sichbegreifen des Geistes ist); dem postulirten Princip käme eben deshalb das Sein zu, weil es mit Rücksicht auf das Sein erst postulirt wird. Wenn nun schon mit jedem Begreifen eine Intention auf das Erfassen jenes Princips (des Ansichseienden) gegeben ist, so wird mit dem Begriffenhaben dieses Princips selbst die Ueberzeugung von seiner Unumgänglichkeit um so unlösbarer verknüpft sein. — Nur dürfte nicht übersehen werden, was schon bei Cartesius zu rügen ist, dass die Anwendung des Causalitätsgesetzes, wonach ein Etwas sein muss, weil ein bestimmtes Anderes ist, auf die Vorstellung des Geistes nicht ohne Weiteres solche Anwendung findet wie auf Gegenstände der Anschauung. Stoff kann nur aus Stoff werden, — erst ein Sprung aus dem Erfahrungsgebiet führt zur Schöpfungsidee. Dass das Causalgesetz zunächst Anwendung auf das Erfahrungsgebiet hat, ist nicht zu bezweifeln; ob der naturgemässe Versuch, auf weitere Gebiete es anzuwenden, berechtigt sei, bleibt vor der Hand discutabel. Sogar Descartes' paradoxem Zirkel, das höchste Wesen könne nicht

als Urheber einer illusorischen Gottesidee gedacht werden, deshalb müsse unsere Gottesidee wahr sein, — liegt das Richtige zu Grunde, dass die geistige Idealität unseres Wesens zurückweist auf eine entsprechende geistige Causalität; aber solche Idee eines Urgeistes ist uns zunächst nur als mögliches Problem aufgegeben.

Hingegen kann die Kategorie des Allgemeinen und der logischen Möglichkeit, von dem das Einzelne Specialanwendung sei, von geistigen Dingen schon logisch nicht weggedacht werden, muss somit auch auf das Sein des Geistes anwendbar sein. Auch Kant giebt theoretisch zu, dass seine empirische Erkenntniss ohne Denken durch Kategorien nicht möglich sei, dass dagegen, wenn ich „alle Anschauung weglasse, doch noch die Form des Denkens, die Art dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung seinen Gegenstand zu bestimmen, übrig bleibe" und dass sich die Kategorien insofern weiter erstrecken als die Anschauung, weil sie Objecte überhaupt zum Gegenstande haben können (Kr. d. reinen V. 4. Aufl. Riga S. 309); erst in praktischer Rücksicht lässt er die Vernunft selbst auf den Begriff einer obersten Weltursache nach moralischen Gesetzen hinleiten. — Es fragt sich indess, ob die Gottesidee völlig spontan und naturgemäss zu Stande kommt und ob das Ergebniss ihrer begrifflichen Fixirung als Geistesprincip solchem geistigen Naturdrange entspricht, ob namentlich ein positives Erkennen dieses Princips in die Reihe wissenschaftlicher Probleme fällt. Die Beantwortung der ersteren Frage ist Sache der Religionsgeschichte und wird hier auf Grund der neueren Literatur über den Ursprung der Religion als bejahend angenommen werden dürfen; in der psychologischen Analyse des Gottesbewusstseins dagegen herrscht so grosse Meinungsverschiedenheit, dass bei Beurtheilung jeder fremden Gedankenreihe grösste Vorsicht geboten ist.

Wenn man die Gottesidee vom rein geistigen Standpunkt aus verstehen zu müssen glaubt, so schliesst dies eine Unterscheidung zwischen dem sittlichen und dem intellectuellen Selbstbewusstsein nicht aus. Im moralischen Beweise lässt nun Pfleiderer eigentlich nur diejenige Schlussweise

gelten, welche auf Gott als geistigen Gesetzgeber führt, während die andere Beweisart, einen Weltregenten als gemeinsamen Grund des Sittengesetzes und der für seine Realisirung organisirten Naturwelt zu postuliren, soweit sie nicht auf die erstere Form zurückgreift, insofern abgewiesen wird, als darin eine äusserliche Verbindung von Tugend und Glückseligkeit als Motiv wirke, deren angeblich ethischer Zweck — auch bei Kant inconsequenterweise — geradezu unethischen Characters sei. Das mit dieser Auffassung Kant's zusammenhängende Unterschätzen der populärsten Art des moralischen Gottesbeweises wird nun in Pfleiderer's Religionsphilosophie verhängnissvoll für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Schliessen aus Thatsachen des moralischen und andererseits des intellectuellen Selbstbewusstseins[1]).

---

1) Bezüglich der verschiedenen Auffassung von Kant's Moralbeweis möchte ich vier Typen unterscheiden, die an folgenden Autoritäten ungefähr congruente Vertreter finden: Dass Kant der Tugend als Glückwürdigkeit schon an sich ein Moment der Glückseligkeit beimesse, räumt Cohen (Kant's Begründung der Ethik) ebenso wie Pünjer (die Religionslehre Kant's) ein, jener billigend als in consequentem Zusammenhang mit den Kantischen Grundlagen, dieser missbilligend als in schroffstem Widerspruch mit denselben. Dagegen tadelt O. Pfleiderer und lobt Gottschick (Kant's Beweis für das Dasein Gottes; Torgau, Gymnasialprogramm 1878), dass Kant der Tugend, sofern sie Glückwürdigkeit ist, an sich ein Moment der Glückseligkeit noch nicht beimesse. Eine genaue Prüfung dieser Grundtypen würde zu weit vom Thema abführen; ich gestehe in dem Ergebniss der Untersuchung Gottschick's die zutreffendste Wiedergabe — wenn auch nicht die allseitigste Beurtheilung — des berühmten, oft angefochtenen Beweises zu finden. Der Sinn ist hiernach folgender: Wir können mit ungeschwächter Kraft nur dann unserer sittlichen Bestimmung nachstreben, wenn wir im Stande sind, den gesetzmässigen (gegen die sittlichen Gesetze unserer Erkenntniss gleichgültigen) Zusammenhang der Sinnenwelt, von dem unsere Existenz und der Erfolg unserer sittlichen Handlungen abhängt, als zweckmässiges Mittel für die Realisirung unserer sittlichen Bestimmung zu beurtheilen. Dies können wir nur durch die Idee eines intelligibeln moralischen Urhebers der Natur. Die Glückseligkeit entspricht (als bedürfnisslose Seligkeit) einer religiösen Freiheit von der Welt. — Vgl. besonders Kant's Kritik der prakt. Vernunft (Von den Triebfedern der reinen pr. V. V, 92: „Dieser Trost (durch Pflichterfüllung seiner Menschenwürde genügt zu haben) ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben“).

Wäre eine adäquate Analyse des wunderbaren Vorgangs, wodurch das einfache sittliche Bewusstsein von dem Glauben an die sittliche Bestimmung zum Glauben an den Weltregenten geführt wird, möglich, so möchte ein ohne jeden eudämonistischen Coefficienten (wie Pfleiderer und Pünjer ihn rügen) wirksamer Act der Synthesis zwischen der Welt des sittlichen Geistes und der Naturordnung sich als innerster Nerv solcher intuitiven Denkweise enthüllen; diese endgültige Function idealer Synthesis scheint aber Pfleiderer dem ontologischen (intellectuellen) Urtheilen vorbehalten zu wollen; (das Gottesbewusstsein, in welchem der Gegensatz von Selbst und Welt aufgelöst ist, diese „unmittelbare Selbstbezeugung des absoluten Geistes" im menschlichen Geist, ist die Erfahrungsprobe des ontologischen Beweises, indem dieser jene mystische Form unmittelbarer Gewissheit in speculativer oder auch syllogistischer Darstellung zum Ausdruck bringe.) Nur der Einklang unserer vernünftigen Gesetze und Zwecke mit dem allgemeinen Gesetz und Zweck der Welt soll ein auf das moralische Gebiet entfallendes Ergebniss der kosmoteleologischen Metaphysik sein, sofern das Sittengesetz als ein Specialfall des grundlegenden Weltgesetzes, die sittliche Ordnung als ein Reflex der Ordnung des Ganzen angesehen wird. Die vollkommene Einigung zwischen Selbst- und Weltbewusstsein leistet in Pfleiderer's Entwurf erst der ontologische Beweis in seiner weiteren Fassung, während die erstere, bereits besprochene Form nur das intellectuelle (wie der Moralbeweis das sittliche) Geistesprinzip finden lehrte. —

Wie alle Beweise für das Dasein Gottes, so ist auch der ontologische nach Pfleiderer ein Glied in der Kette denkender Nachzeichnung des Weges, auf welchem sich der menschliche Geist ursprünglich nicht denkend, sondern ahnend und vorstellend zum Gottesbewusstsein erhoben hat, das Erkennen einer Bewusstseinsthatsache als denknothwendigen Geistesphänomens. Aber wie schon den vom Weltbewusstsein ausgehenden Beweisen, dem kosmologischen und teleologischen, als höhere Stufe der an das sittliche Selbstbewusstsein, die zweite Hauptquelle des Gottesbewusstseins, anknü-

pfende Moralbeweis gegenübersteht, so entspricht der ontologische als wissenschaftlicher Ausdruck der geglaubten Einheit zwischen Welt und Ich, als logische Entwickelung der versöhnenden Einheitsidee, die als Vorstellung von Gott dem Begründer der Aussenwelt wie des inneren Lebens in das sonst zwiespältige Bewusstsein eintritt, — der christlichen Gottesidee, während jene logisch und factisch voraufgehenden Entwickelungsreihen der indogermanischen und der semitischen Eigenart entsprechen.

Diese im bewussten Anschluss zunächst an Hegel's Religionsphilosophie entworfene Eintheilung wird an den ontologischen Beweis vor allem die Forderung stellen, die Uebereinstimmung der geistigen Subjectivität mit den Objecten der Wahrnehmung, das Problem der Erkenntnisstheorie — zu verwerthen. Nach Pfleiderer soll nun der Möglichkeitsgrund unseres Wissens, welchen Schleiermacher in jener postulirten Verknüpfung des Denkens und Seins zwar voraussetzen zu müssen meinte, aber bloss aus negativem Grunde und in selbst unwissbarer Jenseitigkeit, — auch positiv aus der erfahrungsmässigen Uebereinstimmung der Seinsgesetze mit den logischen Gesetzen als schöpferische Vernunfteinheit dargethan werden können und weiterhin als reale Versöhnung des Zwiespalts zwischen Subject und Object, zwischen Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein, d. h. als religiöses Gottesbewusstsein, uns „geoffenbart“ und immanent werden. — Ich darf die lesenswerthe Ausführung (S. 403—407) als bekannt voraussetzen. Dass auf die Erfahrung zurückzugreifen ist, kann der ontologischen Beweiskraft keinen Abbruch thun; wir finden ein Gleiches nicht nur bei Cartesius und in Spinoza's causa sui, sondern ebensowohl in der leitenden Idee der Anselm'schen Beweisart wie in dem Problem, durch welches Kant dem Argument eine neue Entwickelung schuf. Nur möchte sich zweifeln lassen, ob jemals erfahrungsmässig nachgewiesen werden kann, dass die Uebereinstimmung zwischen den spontanen Gesetzen unseres Denkens und den Welterscheinungen, „den Conjuncturen der Gestirne im Weltall so gut wie den Leistungen der technischen Werkzeuge im täglichen Leben,“ — ob diese anscheinende Harmonie

nicht auf Grund Berkeley-Fichte'schen Idealismus' als eine in sich zwar übereinstimmende, aber die Idee der Objectivität selbst erst erzeugende Erscheinung angesehen werden dürfe, die lediglich auf der Construction unserer geistigen Fassungskräfte basire und, wie Helmholtz sagt,[1] „für mehr als eine ausserordentlich brauchbare und zuverlässige Hypothese nicht anerkannt werden kann." Bezüglich der Raumanschauung (z. B. in der astronomischen Weltbetrachtung) ist der Streit zwischen Fr. Alb. Lange und F. Ueberweg, ob nicht „für ein Wesen, welches sich etwa *den Raum* nur in zwei Dimensionen vorstellen könnte, *auch ein mathe*matischer Zusammenhang der Erscheinungen (Gestirnbewegungen) gegeben sein würde, obwohl es niemals den Gedanken unserer Stereometrie fassen könnte",[2] — noch nicht als ausgetragen zu erachten. — Doch hat Pfleiderer bei Gelegenheit seiner Beurtheilung der neueren deutschen Philosophie die Unhaltbarkeit der subjectivistischen Entscheidung als auf willkürlichem Dualismus beruhend und zum Skepticismus führend erörtert.[3])

Von diesem, für die Stringenz des Uebrigen irrelevanten Problem abgesehen, hat Pfleiderer alle wesentlichen Momente der durch Kant angebahnten Modification der ontologischen Frage berührt. Namentlich wird theoretisch begründet, was Kant aus practischen Gründen anzunehmen für zweckmässig erklärte: nämlich das Berechtigte des Verfahrens, „als ob" eine höchste Einheit (zwischen Geist und Natur) sei; und zwar können wir diese Begründung, entsprechend den Kant-Kritiken, in folgende zwei oder drei Gedankenreihen zerlegen. — In der practischen Vernunft wird (nach Kant) der Conflict zwischen der Abhängigkeit des Menschen als Sinnenwesen und der Autonomie seiner geistigen Zwecke gelöst

1) Die Thatsachen in der Wahrnehmung (Rede bei der Gedächtnissfeier der Stiftung der Berliner Universität 3. Aug. 1878) S. 35.

2) Fr. A. Lange: Geschichte des Materialismus. 1866. S. 497—99 Ueberweg: Logik, § 44 und die daselbst citirte Abhandlung zur Theorie des Sehens.

3) Letzteres z. B. a. a. O. S. 19—21.

durch den Glauben an die Einheit der Zwecksetzenden Vernunft mit dem Urheber der Sinnenwelt. Dies berührt den Punkt des religiösen Einheitsbewusstseins (das einigende „Hereinwirken des transcendentalen Einheitsgrundes in das wirkliche Bewusstsein, wie es im Gottesbewusstsein zu Stande kommt“), worin nach Pfleiderer der ontologische Beweis an den moralischen anknüpfen darf, indem beide in ihrer Weise die Einheit der sittlichen und der allgemeinen Seinsgesetze darthun sollen.[1]) In der Kritik der Urtheilskraft ist die Angemessenheit der Natur zu einem logischen System oder die formale Zweckmässigkeit der Natur die rettende Idee, welche vor der widerspruchsvollen Annahme schützen soll, als stehe das Vernunftbedürfniss nach objectiv-geordneter und zweckhafter Naturwirklichkeit einem an sich zusammenhangslosen Chaos gegenüber. In der Kritik der reinen Vernunft endlich leistet dem Verstande den analogen Dienst, die empirische Forschung unter einen leitenden Gesichtspunkt zu bringen, die regulative Maxime der Gottesidee, nämlich das practisch motivirte Princip, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allbedingenden nothwendigen Einheit entspränge, „um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung zu gründen.“ Dass dieses erkenntniss-theoretische Regulativ identisch ist mit jenem ästhetisch-teleologischen, hat ausführlich in neuerer Zeit Stadler[2]) erörtert, auf die Be-

---

1) Wenn der moralische Beweis dieses in Form der Postulirung eines Weltregenten (wie bei Kant) selbst vollständig leistet, so dürfte die Solidarität beider Beweise nur darin beruhen, dass das ontologische Denken wie alles so auch das sittliche Sein in unzertrennbarem Zusammenhang mit dem denkenden Urtheilen des vernünftigen Geistes erkennen lehrt; die „Versöhnung“ des zwiespältigen Bewusstseins hat aber wie überall so auch bezüglich der moralischen Thatsachen hier nur metaphysischen Character, greift also extensiv hinaus über den ethischen Gottesglauben, der zwar naturwahrer und intensiver auftritt, aber nicht von so unbeschränktem Denken begleitet ist, und dessen versöhnende Wahrheit weniger auf monistischer als vielmehr auf entsagender Grundlage wirkt.

2) Stadler: Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoret. Bed. (1874.) vgl. Gottschick a. a. O.

deutung des Zusammenhangs hat schon eingehend Baader[1]) und Schopenhauer[2]) wenigstens andeutend hingewiesen, und zwar so, dass jener zugleich und vorzugsweise noch den Zusammenhang des practischen mit dem ästhetischen, Schopenhauer den des erkenntniss-theoretischen mit dem practischen Princip in's Auge fasst; denn auch der von Kant anerkannte moralische Gottesbeweis führt auf dasselbe Ziel hinaus wie die genetische Darlegung der anderen regulativen Principien.

Lässt sich demgemäss die Denknothwendigkeit Gottes erkenntniss-theoretisch auf die Idee des Wissens[3]), ästhetisch auf die Erfahrungsthatsache begründen, dass die subjectiven Formen der Verknüpfung der Bewusstseinsphänomene in Uebereinstimmung stehen mit den objectiv-nothwendigen Formen der realen Verknüpfung der wirklichen Vorgänge[4]) (Kant's Idee der formalen Zweckmässigkeit; beide Begründungen fallen bei Pfleiderer wesentlich zusammen), ethisch endlich auf die religiöse Gewissheit eines versöhnenden Einheitsgrundes zwischen Welt- und Selbstbewusstsein: so klingt in Pfleiderer's Ausführung zwischenhin die Ergänzung durch jenes vierte Moment an, an dessen misslungener Verwerthung Cartesius gescheitert und das seither hauptsächlich von I. G. und I. H. Fichte, neuerdings besonders von E. Biedermann wieder in den Vordergund gerückt war: die der Naturcausalität analoge Selbständigkeit eines geistigen Urprincips, ohne dessen Annahme das Dasein des Menschengeistes ebenso wenig verstanden werden könne, wie die Verknüpfung von idealer Geistigkeit und realer Natür-

---

1) Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik. S. 7—11 (B. V d. sämmtl. W.)

2) Am Schluss der Kritik der Kantischen Philos., im ersten Band der „Welt als Wille und Verst.“ S. 627—638.

3) „Es müsste auf jede Möglichkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, gänzlich verzichtet werden, wenn die Denkgesetze mit den Seinsgesetzen in Zwiespalt lägen“. Religionsphilosophie S. 404.

4) Indem das Denken nicht bloss zum Wissen der einzelnen Welterscheinungen, sondern zum Begreifen der Formen und Gesetze ihres Znsammenhanges gelangen will, so zeigt uns die Erfahrung, dass „die Gesetze, die unser Denken, aus dem Seinigen nehmend, in die Welterscheinungen hineinträgt, auch wirklich in diesen liegen.“

lichkeit im endlichen Geisteswesen erklärbar sein würde ohne den Hintergrund eines urbildlichen unendlichen Wesens. — Diese Ergänzung, die, wie erwähnt, im Anschluss an die Hegel'sche Idee gleich zuerst erörtert wird, scheint es begründen zu sollen, dass Pfleiderer das ontologisch erschlossene Urwesen vorwiegend als „Geisteswesen", „absoluten Geist" bezeichnet. Wir können diese Beweisidee gegenüber der erkenntniss-theoretischen, ästhetischen, religiös-ethischen Modification als die spezifisch metaphysische bezeichnen. Freilich werden wir von der „ontologischen" Verknüpfung des Geistesprincips mit dem Naturprincip zu der Consequenz gedrängt (die Pfleiderer vermeidet, indem er jenes Einheitsprincip überwiegend als „Geisteswesen" bezeichnet), dass der absolute Geist zugleich absolute Natur ist (etwa im Sinne der Baader'schen Philosophie), während Biedermann's Folgerung: „Das Ich ist eine Synthesis von Natur und Geist, die aus der Basis der Natur hervorgeht; die Natur ist nicht der Grund derselben, also setzt sie Geist als Urgrund der Natur und des menschlichen Geistes voraus",[1]) — einen offenbaren Fehlschluss, mindestens eine starke Ungenauigkeit involvirt. Die Natur ist nicht der einzige Grund der Synthesis; aber so gut wie „Geist" könnte auch „Natur" im doppelten Sinn, endlich und absolut, gebraucht und die absolute Natur in Einheit mit dem absoluten Geist als Urgrund bezeichnet werden. Unter dieser absoluten natura non naturata würde eben die Seinsnothwendigkeit des absoluten (freien) Geistes zu verstehen sein.

Pfleiderer wie Biedermann erklären nur diejenige Hauptart ontologischer Beweisführung für zulässig, welche seit Kant fast ausschliesslich entwickelt worden ist: den Nachweis der Denknothwendigkeit der Gottesidee. Auch Lipsius verwirft die durch Kant in ihrer Nichtigkeit aufgedeckte Schulform und erklärt den Nachweis der Nothwendigkeit, die Idee Gottes zu denken, als den Nerv des Beweises. Lipsius räumt ein, dass mit der Idee Gottes als des ens a se es sich anders verhalte als mit allen Vorstellungen endlicher Reali-

1) Biedermann: Christliche Dogmatik S. 574. (1869.)

täten; „ist einmal die Nothwendigkeit für unser Denken uns den Gottesbegriff zur Erklärung des Welträthsels zu bilden, stringent erwiesen, so folgt auch die Nothwendigkeit für unser Denken, jenem Begriff objective Realität zuzuschreiben." Aber jener erstere Nachweis scheitere an der Unmöglichkeit, mit wissenschaftlicher Stringenz die religiöse Weltbetrachtung überhaupt nothwendig zu begründen, schon weil sie „das der exacten Wissenschaft zugängliche Gebiet überschreitet". Dennoch liegt in dem Kern des ontologischen Beweises (neben dem des historischen) nach Lipsius die eigentliche Beweiskraft aller anderen: die unabweisbare Nöthigung zur religiösen Erhebung und Ausbildung der Gottesidee, einem Acte, der „für das Bewusstsein des Frommen" den Thaterweis bildet, welchen „den göttliche Geist von seinem eigenen Dasein im Menschengeiste führt", womit die „Gewissheit des realen Daseins Gottes als des im Menschengeist sich beurkundenden absoluten Subjectes gegeben" ist. (Vgl. Lehrbuch der evang. protest. Dogmatik, § 277—289.)

Dagegen hat I. A. Dorner, wenngleich in eingeschränkter und geläuterter Form die vorkantische, ursprünglich anselmische Idee wieder zu Ehren gebracht, doch nur als geschichtlich zu würdigendes Entwickelungsmoment innerhalb des gesammten Beweisstadiums, welches das ontologische Argument zu durchlaufen habe.[1] Dass in der Reihe aller Gottesbeweise Dorner dem ontologischen die erste, Pfleiderer und Biedermann die letzte Stelle geben, hängt gewiss nicht damit zusammen, dass Dorner auch aus dem gegebenen Begriff glaubt ein Sein ableiten zu dürfen; — so dass etwa ein so gewonnenes Resultat zu dürftig ausfallen müsste, als dass es, wie Biedermann und Pfleiderer wollen, das Ergebniss der übrigen Beweise zusammenzufassen geeignet wäre: — im Gegentheil müsste gerade ein Ausgehen von der objectiven Idee Gottes das Recht geben, den volleren, sonsther relativ erwiesenen Wesensgehalt voraussetzen zu lassen. Vielmehr liegt der Grund in der verschiedenen Methode. Aehnlich wie Cartesius den eigentlichen ontologischen Beweis, den

1) I. A. Dorner: System der christlichen Glaubenslehre. I, (1879) S. 201—216. S. 255.

er in seinen Meditationes erst nach Abhandlung des causalen Rückschlusses auf den Urheber der Gottesidee vorgeführt hatte, in den mehr dogmatischen Principia philosophiae dem letzteren Verfahren vorangestellt hat, so geht Dorner dogmatisch von den begrifflich allgemeinsten Grundlagen aus, zu denen der denkende Forscher „phänomenologisch“ vielleicht erst durch die reinste Abstraction von allem empirischen Stoff, also zuletzt, gelangt sein möchte. Pfleiderer und Biedermann hingegen verfahren wie Cartes in den Meditationen genetisch und sehen in der metaphysischen Universalität des ontologischen Arguments die resumirende Vollendung des ganzen Beweissystems. Für eine solche Leistung findet freilich Dorner das Argument (in der von ihm anerkannten Form) nicht geeignet; es soll vielmehr nur den allgemeinsten Grundriss, die stamina des Gottesbegriffs feststellen: eine Einschränkung, die aus der blossen Methode nicht resultiren könnte, vielmehr mit dem gesteigerten Offenbarungsbegriff zusammenhängt, welcher nicht verstattet, eine rein metaphysische Gottesvorsteilung, aus welcher sich deduciren und welche aus einer immanenten Gesetzmässigkeit des denkenden Geistes sich postuliren oder gar ableiten lasse, an die Spitze der Wissenschaft von Gott zu stellen.

Dorner sucht geschichtlich und systematisch das ontologische Verfahren auf seine zwei Wurzeln zurückzuführen. Dass dem Begriff des Absoluten wesentlich inhärirt, auch als seiend gedacht werden zu müssen, sei das Problem, in dessen correcter Begründung Cartes und Spinoza die ursprüngliche Conception Anselm's ergänzt haben; erst der neueren Zeit seit Kant sei es vorbehalten gewesen, die Denknothwendigkeit jenes Begriffes zu erhärten und mit diesem zweiten Moment die Anselmische Idee über die Sphäre der willkürlichen Subjectivität hinauszuführen. Die systematische Darstellung, in welcher diese Thesen kritisch und positiv entwickelt werden, geht aus von dem Gedanken des höchsten oder unbedingten, durch sich seienden Wesens. Die Thatsache, dass ein solches gedacht wird, ist zugleich ein Beweis, dass in dem Moment, wo es gedacht wird, der Gedanke der (absoluten) Existenz mitgedacht werden muss. Dass die causa

sui als existirend vorzustellen, wird (mit Spinoza) als analytisch feststehend vorausgesetzt; in der Beurtheilung der historischen Beweisformen lehnt Dorner nur entgegenstehende Behauptungen ab. Dass aber der Gedanke einer causa sui nicht ein fictiver sondern wissenschaftlich nothwendiger sei, beweise 1) die Unfassbarkeit des Endlichen ohne den Gegensatz des Unendlichen. (Diese in ähnlicher Form schon von dem Stoiker Cleanthes ausgesprochene Idee lässt die doppelte Frage offen: a) Genügte nicht zum Wissen des sogenannten Endlichen, d. h. Wirklichen, eine bloss fingirte Vorstellung des Nicht-Endlichen? b) Erweitert die Vorstellung des Endlichen unsere Weltansicht in irgend etwas mehr als die des Wirklichen, Wahrnehmbaren?) 2) Die Nothwendigkeit einer idealen Synthesis der atomistischen Vielheit des Seienden und Möglichen in einem Einheitsprincip (Kant). Wissenwerden wollendes Denken setzt voraus eine Urmöglichkeit des *logischen Denkens, ohne welche nicht* einmal Subject und *Prädicat verknüpft werden könnten, ferner* Eine Urmöglichkeit alles realen Seins, dass auch seine Möglichkeit in sich selbst trägt, endlich das Einssein beider als Möglichkeit des Wissens. Dass wir diese Nothwendigkeit, ein absolutes Wesen zu denken, nicht selbst setzen, sondern als Macht, die auch eben dieses Denken setzt, verspüren, soll als Hauptergebniss dieser ontologischen Beweisführung gelten; denn die Erkenntniss eines allbedingenden Urwesens, welches als solches auch den es denkenden Gedanken bedingen muss, bildet den (logisch) ersten Wegweiser zur Offenbarung. Sie kann als ein intellectueller Impuls angesehen werden, der an das Grundräthsel der intellectuellen Welt anknüpft und ausmündet in das Bedürfniss nach einer erfahrungswirklichen Selbstmittheilung jenes sich unserm Denken aufzwingenden Urwesens, — einer Selbstmittheilung, zu welcher das wissenschaftliche Denken, auf dieser Stufe angelangt, „mit innerer Nothwendigkeit“ sein Angesicht kehren müsse.[1]) — Wichtig

1) Ob als geschichtliche Bestätigung hierfür sich geltend machen liesse, dass ein Wirksamwerden eigentlicher Offenbarungssehnsucht unter den Völkern erst auf Grund keimender monotheistischer Einsicht einzutreten pflege, wäre ein interessantes religionsphilosophisches Problem.

aber ist für die Lösung der noch offen gelassenen ontologischen Grundfrage das Verhältniss, in welches nach Dorner der (auch von Pfleiderer anerkannte) psychologisch-erkenntnisstheoretische Erweis der Denknothwendigkeit zu der logisch-metaphysischen Ableitung der Seinsnothwendigkeit aus dem Begriff gesetzt werden soll. Es fragt sich, ob nicht, sobald die letztere gelungen, jener Erweis schon entbehrlich geworden wäre, besonders wenn wir (auch mit Hülfe desselben) doch nur zu der auch a priori aus reinem Verstandsgebrauch ableitbaren Construction des Absoluten als des alle Daseinsmöglichkeit bedingenden gelangen sollen. Würde so überhaupt von dem „höchsten Wesen" empirisch auszugehen sein, wie die Dogmatik S. 213, S. 215 ff. will? Oder soll die Erfahrung des concreten Gottesbegriffs vorausgesetzt und eine Verbindung beider Methoden so angestrebt werden, dass zuerst das Sein aus dem Begriff eruirt, sodann das Recht jener Voraussetzung durch die regulative Denknothwendigkeit seiner allgemeinsten Grundlage gestützt werde, so scheint mehr als nöthig vorausgesetzt und nur ein Theil des Behaupteten vollständig bewiesen zu werden. Die erfahrungsmässige Realitätenfülle wird deshalb auf bloss metaphysische Allgemeinheit restringirt, weil nur diese denknothwendig ist; insofern gilt erst die Denknothwendigkeit als beweiskräftiger Factor, und was nicht direct durch sie erhärtet werden kann, würde aufzugeben sein, um nicht dem Vorwurf des parum probari zu verfallen. Diese vorläufige Beschränkung ist auch die Meinung der Dogmatik, sofern bloss der wesentliche, mit Recht betonte Gedanke, dass das wissenschaftliche Denken als Wissenwerden-wollendes Wahrheit und Erkennbarkeit, somit einen über allen Zweifel erhabenen Einheitspunkt von Denken und Sein, welcher zugleich Urmöglichkeit alles Denkens sein muss, voraussetzt, — sofern diese Erwägung schliesslich aller Coefficienten entkleidet das letzte Wort behält: „Aber freilich haben wir hiermit genau genommen noch nicht den vollen Begriff dessen, was wir Gott nennen" (S. 216). Da nun aber Dorner nicht nur von dem empirischen Gottesbegriff ausgehen will, sondern weiterhin (S. 255 ff.) dem ontologischen Argument in Verbindung mit dem physicotheologischen die Leistung zuerkennt, das Nichtsein des

concreter gedachten Gottes als undenkbar darzuthun: so wird hierdurch die Erneuerung des Versuches nahe gelegt, diesen Begriff in seiner concreten Totalität als empirisch gegebenen so zu analysiren, dass erstlich Gewissheit darüber gesucht wird, ob wir bei correctem Durchdenken dieses Gedankens das Nichtsein seines Gegenstandes überhaupt denken können, und wenn dies verneint werden muss, ob wir zweitens ein logisches Recht haben, eine Idee, die empirisch gegeben und deren innere Harmonie unter dem ersteren Gesichtspunkt dargethan ist, beliebig anzuzweifeln, bevor eine andere empirische Wirklichkeit gegeben wäre, aus welcher ein Anlass zu jenem Zweifel erwüchse. Indem wir das Problem in so negative Form kleiden, entgehen wir der Schwierigkeit, ein nicht bloss formales Datum als denknothwendig darzuthun. Ein inhaltlich bestimmtes Object als seiend zu erweisen wäre deductiv nie vollständig erreichbar, weil dazu ausnahmslose Vergleichung mit der Welttotalität gehörte. Indem wir aber ein empirisches Gegebensein voraussetzen und durch dessen Analyse zuerst jeden Zweifel an seiner inneren Möglichkeit tilgen, sodann durch Vergleichung mit dem Dasein der Einzelexistenzen en bloc jeden Zweifel an seiner äusseren Möglichkeit heben, so würde die gesetzte Wirklichkeit als unverdächtig und unwiderleglich, somit als nicht illusorische Wirklichkeit dargethan. Diese auch in der Naturerkenntniss als ultima ratio geltende Regel, nach Wegräumung aller Zweifelsanlässe auf den Ausgangspunkt naiven Wahrnehmungsglaubens zurückkehren zu dürfen, wäre bei der Gottesidee vollständiger als irgend sonst anwendbar, weil die Gottheit, wenn vorgestellt, in überall gleich übergeordnetem Verhältniss zur Welttotalität zu denken, während jede andere Idee an der ihr übergeordneten Gottesidee eine einschränkende Bedingung fände. Gott als das Mass alles Möglichen würde nicht von aussen messbar sein: eine Wahrheit, die eine practische Kehrseite darin hat, dass, wie mit Recht behauptet wird, der Zweifler von seinem Zweifel an Gott durch Anrufung Gottes befreit wird (Anselm. August Hermann Francke).

Ist eine solche Analyse möglich, durch welche constatirt

würde, dass Gott, wenn gedacht, nicht anders denn als seiend gedacht werden kann, so bedarf es, um das Sein Gottes nachgewiesen zu haben, zunächst vielleicht nur des Beweises, dass wir den problematischen Gedanken correct denken, nicht dass wir ihn als apodictischen denken müssen. Auch so wäre der Erweis der Denknothwendigkeit eines solchen Begriffs nicht entbehrlich geworden, sondern zur genetischen Erklärung der Gottesidee höchst wünschenswerth: aber der eigentlich ontologischen Analyse müsste derselbe vorangehen, nicht folgen. Vielmehr möchte es unabweislich sein, dem Beweissystem in jener begriffsmässigen Durchdringung der concreten, alle bezüglichen Erfahrungsvorstellungen einschliessenden Gottesidee seinen resümirenden Abschluss zu geben. Suchen wir real-genetisch eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins oder dialectisch-genetisch eine Phänomenologie des theologischen Bewusstseins darzustellen, in keinem Falle werden wir uns begnügen dürfen, nach Vorführung der übrigen Beweise auf die Thatsache der Versöhnung aller Gegensätze im Gottesgedanken hinzuweisen, sondern es wird, um jeden Zweifel an der Identität des höchsten Gedankenproblems mit dem tiefsten Erfahrungsobject zu tilgen, der wissenschaftliche Nachweis erfordert werden, dass in dem erfahrungsmässigen Gottesbewusstsein normalerweise dasjenige ineinander vorgestellt wird, was sonst überall auseinanderzutreten scheint: Die harmonische Fülle bestimmter Attribute einerseits und das (nichtwegzudenkende) Sein andererseits. Der Phänomenolog des religiösen Bewusstseins, dem wir oben beipflichteten, weist auf einen entsprechenden Abschluss hin; es ist der Uebergang von dem „ontologischen" Beweise zu dem „religiösen Beweis", von welchem „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte" handelte. Der Phänomenolog des theologischen Bewusstseins, Biedermann, spricht dem Beweis diese Leistung ab, indem wir für die nach ihm vorauszusetzende Gottesidee auf bestimmten Inhalt zu verzichten haben. Jene Wendung zur religiösen Gewissheit würde auch von der deductiven Methode aus, wenn der ontologische Beweis die erste Stelle hätte, möglich sein; nur dürfte der Uebergang

nicht durch das Offenbarungsbedürfniss allein, das an die ontologische Denknothwendigkeit eines das Denken selbst begründenden Wesens allerdings anzuknüpfen wäre, vermittelt werden: denn das Resultat der Offenbarungsempirie würde ja als gegebene Vorstellung dem Beweis bereits vorauszusetzen sein. Vielmehr würde die Vermittelung durch das folgende System der übrigen Beweise hergestellt werden indem diese den vorangehenden Hauptbeweis als in sich harmonisch dadurch bestätigen, dass sie die einzelnen Momente seines Inhalts für sich als seiend und denknothwendig erhärten, wobei eben eine entsprechende Zusammenfassung der coexistirenden Elemente doch wieder am Schluss erforderlich würde, wie auch Dorner später (z. B. S. 255. 256 zur Vollendung des physicotheologischen) wieder auf den ontologischen Beweis zurückzugreifen für nöthig erachtet. Dorner erkennt nämlich nur Einen Beweis an, der aber vom Allgemeineren, Unbestimmteren zu immer reicherem Gehalt auf Anregung des Weltbewusstseins u. s. f., jedoch so fortschreitet, dass der ontologische Gedanke durch alle sogenannten Beweise hindurch geführt wird und durch sie hindurch sich bereichert, so dass damit das System der Momente, durch die der volle Gottesbegriff constituirt wird, zur Erscheinung gelangen soll. Es könnte aber jene Zusammenfassung auch am Schluss durch einen vorzugsweise analytisch-deductiven Beweis versucht werden. Die Geschichte des Beweises zwar zeigt, was durchaus der Sache gemäss, dass die (historisch) zweite Grundform des Arguments, welche die Denknothwendigkeit des Absoluten darthun will, mehr dazu auffordert, an die einzelne Erfahrung anzuknüpfen und nur durch inductives Aufsteigen und Zusammenfassen von concreten Positionen zur wissenschaftlichen Lösung des ontologischen Problems zu gelangen; dass hingegen die deductive Beweisart, um auch ihrerseits wissenschaftlich zu verfahren, mehr und mehr zur Einschränkung ihres Objects auf allgemeinste Grundbegriffe sich gedrängt sah. Indessen ist kein Grund, auf eine Verbindung beider Methoden zu verzichten und den Knoten des Arguments so auseinandergehen zu lassen, dass die Deduction an apriorische Data gebannt,

die Offenbarungserfahrung nur an der Hand mäeutischer Induction verwerthbar bleiben sollte. Demgemäss ist es als ein bedeutsamer Fortschritt zu begrüssen, wenn Dorner in seinem ganzen dogmatischen Beweisverfahren die in der religiösen Erfahrung gegebene Beziehung auf Offenbarung (phänomenologisch) voraussetzt und andererseits den ontologischen Beweis selbst auf eine offenbarende That zurückweisen lässt. Und so würde vielleicht, wenn der überwiegend deductive, mit Dorner an den Anfang der gesammten Gottesbeweise, und der mit Pfleiderer an deren Schluss zu stellende Beweis miteinander in methodische Verbindung gesetzt würden, — als resümirender Abschluss die Wiederaufnahme der ursprünglichen (Anselmischen) Idee eine Stelle finden, welche den gefundenen, offenbarten, concreten Gottesbegriff zum Ausgangspunkt wählt, um das einzigartige und unabtrennbare Haften der Vorstellung nothwendigen Seins an demselben, — sofern er überhaupt nur klar gedacht wird, — darzuthun und zu rechtfertigen. Dass eine solche schliessliche wissenschaftliche Selbstdarstellung der religiösen Gewissheit, in welcher das alle Theologie begründende intellectuale Princip in Gott allemal sein „Eh'jeh ascher eh'jeh" zum erneuten Ausdruck bringen würde, im dogmatischen Interesse erwünscht wäre, unterliegt keinem Zweifel. Unleugbar dürfte jeder derartige Entwurf, die ursprüngliche Idee Anselms in ihrem vollen Umfang wieder aufzunehmen und weiter zu entwickeln, auch wenn die Ausführung von dem letzten Rest scholastischer Begriffshypostasirung gereinigt würde, mannigfachen Anlass zu Einwendungen bieten, indem die Form eines mit so umfassendem Problem rechnenden Verfahrens stets Lücken zeigen, vervollkommnungsbedürftig bleiben wird. Das Princip solcher Beweisart aber und das Recht ihrer Methode ist damit nicht angefochten. Nur das könnte eingewandt werden, ob denn füglich solche Analyse eines in allen seinen Momenten vorher bereits synthetisch festgestellten Seienden den Namen eines Beweises verdiene. Allein wenn so wenig der inductorische wie der deductorische Beweis für sich Alleingültigkeit beanspruchen kann und der Gegensatz zwischen dem Mittelbaren und Unmittelbaren

im Syllogismus ebenso fliessend ist, wie jener zwischen Analytischem und Synthetischem im Urtheilen: so ist nicht einzusehen, weshalb einem Verfahren, das wie jeder Beweis zwischen einer gegebenen Hypothesis und einer darauf gegründeten Behauptung den Verband eines einheitlichen Verhältnisses aufweist, — der Name eines wissenschaftlichen Beweises versagt werden sollte, wenn auch das Verhältniss jener logischen Gegensätze und Unterschiedenheiten in Voraussetzung, Behauptung und Begründung eine eigenthümliche der Einzigartigkeit des Gegenstandes entsprechende Färbung zeigt.

Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezar's.

Von
Eberh. Schrader.

Im Buche Daniel Cap. IV, 25—34 wird erzählt, wie in Erfüllung eines von dem mit dem babylonischen Namen Beltsazar belegten Angehörigen der jüdischen Exilsgemeinde, Daniel, gedeuteten Traumes Nebukadnezar, der König von Babel, auf (dem Dache) seines königlichen Palastes zu Babylon umhergewandelt sei und, nachdem er sich noch einmal an der Pracht und Herrlichkeit des von ihm erbauten Babel ergötzt gehabt, vom Himmel her eine Weissagung des Inhalts vernommen habe, dass er, seiner Herrschaft beraubt und ausgestossen von den Menschen, sieben Zeiten lang mit den Thieren des Feldes und nach Art der Thiere leben werde, eine Weissagung, welche sich sofort erfüllt habe. Nach Verlauf des namhaft gemachten Zeitraums (von sieben Zeiten) habe dann Nebukadnezar seinen Verstand wieder bekommen, sei in sein Reich wieder eingesetzt, und mächtiger und glanzvoller denn zuvor habe seine Herrschaft nunmehr sich gestaltet.

Längst ist bemerkt worden, dass uns eine Parallele zu dieser Erzählung in einem Berichte des Eusebius überkommen ist, den uns derselbe in der *praeparatio evangelica* (IX, 41, 6 ed. Gaisf.) und — verkürzt — in seiner (armenischen) Chronik aufbewahrt hat (s. beide Texte in *Eusebii chronic. libri duo* ed. Schoene I, 41. 42, sowie bei C. Mueller, Frgmm. hist. graec. IV, 283 sq.). Wir setzen den vollständigen Bericht der *praeparatio* in deutscher Uebertragung her. Derselbe lautet:

„Ich fand auch in der Schrift der Abydenus [1]) über die Assyrer in Betreff des Nabuchodonosor das Folgende:

Megasthenes erzählt, dass Nabukodrosor [2]), stärker denn Herakles geworden, einen Kriegszug nach Libyen

---

1) Der Name Ἀβυδηνὸς ist zunächst ein Gentilicium und bezeichnet „den von Abydos“. An eine semitische Ableitung desselben (B. G. Niebuhr, Kl. Schriften, I, 187. Anm. 4) ist nicht zu denken. S. C. Müller in Frgmm. hist. grc. IV, 279 und vgl. Marc. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels (1857) S. 15. Anm. 1.

2) Ναβουκοδρόσορος. Es ist nicht gleichgültig und jedenfalls nicht zufällig, dass in diesem Excerpt aus einem nichtjüdischen (und nichtchristlichen) Schriftsteller gerade diese Aussprache und Schreibung des Namens des grossen Babylonierkönigs uns entgegentritt. Eusebius selber, der den betr. Bericht seinem Werke einverleibt hat, schreibt *Ναβουχοδονόσορος*, folgte somit der späterjüdischen, bezw. griechisch-alexandrinischen Tradition, die selber wieder auf nichts als einen Schreib- bezw. Lesefehler der Copisten des hebräischen Alten Testaments in einer Reihe von Stellen desselben (Königs- und Chronikbücher, auch Ezra, Esther und Daniel durchweg, theilweise auch Jeremia und Ezechiel) zurückgeht, während andere Stellen (bei Jer. und Ezech.) und zwar *in 26 Stellen* nach Kennicott und de Rossi, s. Gesen. thes. p. 840, *die durch die babylonischen* Originalinschriften als die allein richtige erwiesene, zunächst consonantische Schreibung, bezw. Aussprache נבוכדראצר, zwei (Jer. 49, 28; Ezra 2, 1 Ketîb), jedenfalls was die Schlusssilbe anbetrifft, auch die sogar vokalisch correcte Schreibung: נבוכדראצור d. i. Nbûkdr'ṣôr bieten, vgl. babylon. Nabû-kudurri-uṣur (phonetisch geschrieben: Na-bi-uv-ku-du-ur-ri-u-ṣu-ur). Die Aussprache mit dem Vokal o bezw. u in der letzten Silbe hat sich noch in der griechisch-alexandrinischen Wiedergabe des Namens als *Ναβουχοδονόσορος* erhalten. Wir können somit folgende Wandlungen der Aussprache des Namens des Babylonierkönigs constatiren: 1) heimisch-babylonische Aussprache: Nabû-kudurri-uṣur; 2) griechisch-babylonische Aussprache: *Ναβουκοδρόσορος*, auch (Strabo ed. Bekker) *Ναβοκοδρόσορος*); 3) hebräisch-babylonische Aussprache: נבוכדראצור, ursprünglich wahrscheinlich Nĕbû-khodr-'ĕṣôr, d. i. נְבוּכַדְרְאֶצַר, dann mit fälschlicher Verdoppelung des צ Nebû-khodr-'eṣṣôr gesprochen, später in noch weiterer Corrumpirung נְבוּכַדְרֶאצּוֹר gesprochen und geschrieben; 4) hebräisch masorethische Schreibung und Aussprache: נְבוּכַדְנֶ(א)צַּר d. i. Nebûkhadneṣṣar; daher unser deutsches „Nebukadnezar“, sowie das genauere Nebuchadnezzar der Engländer. Die der Vulgata (Nabuchodonosor u. s. w.) folgenden Romanen bieten den Namen in der durch diese an die Hand gegebenen Aussprache.

und Iberien [1]) unternommen und, nachdem er diese (Gebiete) unter seine Botmässigkeit gebracht, einen Theil derselben am rechten (Ufer) des Pontus angesiedelt habe. Danach aber, so wird bei den Chaldäern erzählt, sei er auf die Königsburg gestiegen und habe, von einem Gotte begeistert, ausgerufen und gesagt: „„Ich hier, Nabukodrosor, kündige euch den Eintritt des Unheils an, das abzuwenden weder Bel, mein Vorfahr, noch die Königin Beltis die Schicksalsgöttinnen zu überreden die Macht haben. Kommen wird Perses, das persische Maulthier, [2]) der Eure Gottheiten zu Verbündeten haben wird: er wird aber die Knechtschaft bringen. Mitschuldig wird dabei der Sohn der Mederin [3])

---

1) Die Lesung Ἰβηρίην ist gesichert; vgl. auch Strabo's ἕως Στηλῶν und nachher ἐκ τῆς Ἰβηρίας (p. 687).

2) Ἥξει Πέρσης ἡμίονος. Gemeint ist natürlich Cyrus, der Perser.

3) [υἱὸς] ἔσται Μήδης, nach einer Conjectur A. v. Gutschmid's. Der überlieferte Text bietet ἔσται Μήδης. Folgt man demselben, so könnte man diese Form des persönlichen Eigennamens, der natürlich nur gentilisch zu deuten wäre, statt dessen man aber Μῆδος erwartet, nur begreifen, wenn man den Namen als einen zum Zwecke der Erzielung eines Gleichklangs mit dem andern: Πέρσης künstlich und eigens gebildeten ansähe. Auffällig bliebe das aber trotzdem. Dazu ist nicht recht einzusehen, wie der „Meder" ein αὔχημα der „Assyrer" (vgl. folgd. Anm.) habe genannt werden können: die Assyrer haben die Meder bekämpft, ihrer „gerühmt" haben sie sich nicht, es sei denn als von ihnen überwundener! Die „Mitschuld" der Meder am Sturze des Babylonierreichs könnte man sich auf Umwegen ja wohl zurechtlegen. Aber stets erscheinen die Meder in der Tradition doch nur als beim Falle Niniveh's und dem Sturze des Assyrerreichs in selbständiger Weise mitwirkend: von einer Betheiligung auch beim Falle Babylon's, es sei denn in der Gefolgschaft des Persers, meldeten wenigstens die bisher bekannten Quellen, Xenophon eingeschlossen, nichts. Dazu ist nun durch die neuaufgefundene Cyrusinschrift ebenso wie durch die annalistische Nabunitinschrift gleicherweise bestätigt, dass es lediglich Cyrus, der Perser, war, auf dessen Rechnung der Fall Babels zu setzen; von dem — vom Perser unterschiedenen — „Meder" ist bei dem Sieger, ebenso wie bei dem Berichterstatter der Besiegten keine Rede. Ich sage: „von dem vom Perser unterschiedenen Meder"; denn dass, wenn z. B. im B. Jeremia c. 50 flg. — auf welches Orakel beiläufig durch die neugefundenen Inschriften ein überraschendes Schlaglicht fällt — wiederholt von „Medern" und „Mederkönigen" die Rede

sein, der Stolz der Assyrier[1]). O möchte doch, bevor die Mitbürger zu Grunde gehen,[2]) eine Charybdis oder das Meer ihn aufnehmen und gänzlich vernichten, oder er, anderswohin sich wendend, durch die Einöde gejagt werden, wo weder Städte noch die Fussspur eines Menschen angetroffen werden, wohl aber wilde Thiere weiden und Vögel umherschweifen, während er allein in Felsklüften und Schluchten umherirrt. Mir aber möge, ehe denn er dieses sich in den Sinn kommen lässt, ein besseres Ende zu Theil werden."" Nachdem er diese Weissagung gethan, verschwand er plötzlich."

Der Wortlaut des kürzeren Berichts der armenischen Chronik a. a. O. ist dieser: „— *audi et Abidenum*: „*fortior etiam Heracle erat*", *inquit, qui et talibus verbis scribit. Megasthenes*[3])

---

ist, als von solchen, von denen der Untergang Babels erwartet wird, nicht auf die Mitwirkung eines selbständigen Mederreichs bei dem Falle Babels oder gar auf die ausschliessliche Herbeiführung desselben durch die Meder zu schliessen ist, bedarf füglich keiner Erörterung. Dieses vorausgeschickt, glaube ich mich dahin aussprechen zu sollen, dass mir durch die Conjectur A. v. Gutschmid's a. a. O., der gelesen wissen will: *Οὗ δὴ συναίτιος υἱὸς ἔσται Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων αὔχημα*, jedenfalls die Hauptschwierigkeit gelöst zu sein scheint. Der „Sohn der Mede" d. i. „der Mederin" kann, wenn man mit dem Genannten Herodot I, 185—188 einerseits, des Alex. Polyhistor Amyitis, die medische Gemahlin des Nebukadnezar, andererseits heranzieht (vgl. Berossus-Josephus bei Eusebius — Schoene I, 47. 48), kaum ein Anderer sein, als der letzte inschriftliche Babylonierkönig Nabunahid d. i. Nabunit = Labynetus II. Wie sich hierzu die biblische Sage fügt, darüber s. u.

Wie auch die Annahme und Aussage der „Mitschuld" des „Sohnes der Mederin", d. i. des Nabunit, durch die citirte Annaleninschrift Nabunahid's ihre Rechtfertigung erhält, zeigt der wiederholte Hinweis der Inschrift darauf, dass „der König nicht nach Babylon kam, Nebo nicht nach Babylon kam und Bel nicht auszog" (Av. II, 5. 6. 10. 11. 19. 20). Augenscheinlich fand das Volk von Babylon in der Vernachlässigung der Götter Babel's seitens des Königs, des „Stolzes der Babylonier", den letzten Grund seiner Verwerfung.

1) *Ἀσσυρίων*, Conjectur A. v. Gutschmid's für *Ἀσσύριον* des überlieferten Textes. Für den Sinn der Worte s. S. 626 Anm. 2.

2) *δῦναι*, Conj. Toup's für *δοῦναι* des Textes.

3) Der armenische Text bietet in Uebersetzung: *magnus robore*, nahm somit den griechischen Eigennamen als ein Appellativum. S. darüber C. Mueller und A. Schöne z. d. St.

ait: „Nabukodrosorus, qui Heracle robustior erat, in Libicorum Iberorumque terram exercitu comparato pervenit atque profligans et opprimens sub manum subegit, et partem aliquam ex iis in anteriorem plagam maris Pontici ducens habitandam transtulit. Tum vero postea narratur a Chaldaeis, quod ut veniens ad regiam rediit, deo quodam (in eum) penetrante, mentemque ejus occupante, ita loquutus sit: Ego Nabukodrosorus, o fortes Babelonii, imminentem vobis calamitatem praenuntiabo.“ Et alia quaedam singulatim his adjiciens scribit. Post quae iisdem addens historicus dicit: „Qui cum majestate imperabat, inopinato a visu (ab oculis) sublatus evanuit.“

Wie man sieht, werden hier zwei Gewährsmänner namhaft gemacht: einmal Abydenus und sodann Megasthenes; ausserdem wird einer bei den Chaldäern sich findenden Tradition Erwähnung gethan. Die Frage, um die es sich zunächst handelt, ist die: auf welche dieser Autoritäten geht welcher Theil des Berichtes zurück? — Zwar dass schliesslich der ganze Bericht, so wie wir ihn haben, aus der Feder des Abydenus geflossen, ist ja nicht zu bezweifeln. Aber dieser selber citirt den Megasthenes, den Zeitgenossen des Seleucus Nicator. So fragt es sich: was in dem Berichte ist auf Rechnung dieses letzteren, was auf Rechnung des Abydenus zu setzen, und auf wessen Autorität geht insbesondere die als der „chaldäischen Tradition“ entnommen bezeichnete Mittheilung zurück? — Da zuletzt Megasthenes namhaft gemacht war, hat man für die letztere wohl an diesen gedacht (selbst Winer schwankt!), und diese Annahme könnte denen sehr plausibel erscheinen, welche die biblische Erzählung als eine Umformung dieses Berichtes des Griechen betrachten zu sollen glauben: Megasthenes mit seiner Erzählung böte so gewissermassen den Prototypus für die Darstellung des anderthalb Jahrhunderte später lebenden Verfassers des Buches Daniel. Eine nähere Betrachtung des Abschnittes lässt indess diese Annahme als eine gänzlich unzulässige erscheinen. Durch das: *Μετὰ δὲ, λέγεται πρὸς Χαλδαίων, ὡς ἀναβὰς κτλ.* = *Tum vero postea narratur a Khaldaeis, quod* etc. wird der Bericht über die Sage von Nebukadnezar's Weissagung und Entrückung auf das Schärfste

abgetrennt von dem mit *Μεγασθένης δέ φησι* = *Megasthenes ait* beginnenden Abschnitte. Jener Bericht von des Königs Entrückung, geht aber ohne alle und jede äussere Abgrenzung mit den Worten: *ὁ δὲ οἱ παῖς Ἀμιλμαρούδοκος ἐβασίλευσε* über in den anderen von Evilmerodach's Nachfolge in der Herrschaft u. s. w., welcher letztere sicher ein solcher des Abydenus, nicht des Megasthenes war, wie denn auch der armenische Eusebius, indem er referirt: *audi et Abidenum: „fortior etiam Heracle erat", inquit, qui et talibus verbis scribit: Megasthenes ait — — — Et alia quaedam singulatim his adjiciens scribit. Post quae iisdem addens historicus dicit"* etc., augenscheinlich für die Darstellung wenigstens von *Et alia* an den Abydenus als Autorität angesehen wissen will. Da nun aber in dem griechischen Eusebius der *praeparatio evangelica* das in dem armenischen Eusebius mit den Worten: *Et alia quaedam singulatim his adjiciens scribit* Angedeutete mit dem durch das: *Μετὰ δέ, λέγεται πρὸς Χαλδαίων* = *Tum vero narratur a Khaldaeis* eingeleiteten Bericht über die Weissagung Nebukadnezar's zu einem unzertrennlichen Ganzen zusammengehört, so ist damit bewiesen, dass dieser ganze Bericht über die Weissagung und Entrückung auf die Rechnung des einen Abydenus zu setzen ist. Es stimmt damit und erhärtet das Ausgeführte, dass an allen sonstigen Stellen, wo der bezügliche Abschnitt des Megasthenes angeführt wird, derselbe lediglich die Aussage über Nebukadnezar's Zug nach Libyen und Iberien und den Vergleich mit Herakles enthält vgl. Jos. Antiq. X, 11, 1; contra Apion. I, 20; Strabo p. 687. S. die Stellen bei C. Müller, Frgmm. hist. graecc., II, 417, welcher letztere nach dieser Richtung überhaupt bereits das einfach Richtige erkannt und ausgesprochen hat.

Das Zeitalter des Abydenus selber ist bekanntlich streitig. Sicher ist, dass er nach Megasthenes schrieb, den er citirt. Da indess auch noch Josephus seiner nicht erwähnt, doch wohl, weil er ihn nicht kannte, so ist, zugleich mit Rücksicht auf das sprachliche Colorit,[1]) mit Wahrscheinlich-

1) S. darüber B. G. Niebuhr, Kl. Schriften, I, 188.

keit geschlossen, dass er im 2. christlichen Jahrhundert lebte (vgl. M. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, Berl. 1857 S. 14). Die Aufzeichnung unserer Sage durch den Genannten in der Gestalt, in der sie uns überkommen ist, wäre demnach eine verhältnissmässig späte. Es lässt sich indess zuversichtlich annehmen, dass wie derselbe die sonstigen auf Babylon bezüglichen Notizen seines Werkes aus guten alten Quellen schöpfte, dieses auch von unserer Sage gilt, welche ächt babylonisches Gepräge trägt und, von einigen späteren Zuthaten abgesehen, durchaus heimisch babylonischen Ursprung verräth.

Wir setzen das Letztere zunächst in's Licht. Auf heimisch babylonischen Ursprung weist schon die Erwähnung des *Βῆλος* und der *Βῆλτις*, d. i. des Bi'lu und der Bi'ltuv, zweier ächt babylonischer Gottheiten, und dazu die Aufführung derselben mit ihren heimisch babylonischen Namen.[1]) Dasselbe giebt die Wahl der Worte und die ganze Ausdrucksweise in der über die Feinde ausgesprochenen Verwünschung an die Hand. Auf dasselbe endlich führt — ist Gutschmid's Conjectur, wie wir meinen, eine begründete — die Erwähnung des „Sohnes der Mederin“ neben dem Perser als welche beiden das Unglück Babel's herbeigeführt hätten (s. o.). Denn diese Tradition kann in ihren concreten Aussagen — wie immer diese letzteren mit den historisch beglaubigten Aussagen in Ausgleich zu setzen — nur auf heimisch babylonischem Boden gewachsen sein: nur hier konnte sich die Erinnerung an die in Aussicht genommenen Vorgänge in der überlieferten Weise erhalten. Sie stützt sich und rechtfertigt sich dazu als eine heimisch-babylonische durch den Bericht des Herodot, der seine, wenn auch geschichtlich noch so dürftigen, Notizen über Labynetus I. = Nebukadnezar und Labynet II. = Nabunit (I, 188) eben auch nur auf babylonischem Boden gesammelt haben wird. Die Chaldäersage des Abydenus und der Bericht des Herodot

1) Beiläufig mag angemerkt werden, dass in analoger Weise in dem alten Babylonischen Kalender ein Tag des Monats (in den betr. Stellen des „zweiten Elul“) dem „Bi'lu und der Bi'-lit von Babylon“ geweiht war (IV Rawl. 33, col. III, 22).

sind auf demselben Boden gewachsen und entstammen ausserdem beide einer Zeit, in welcher die Erinnerung an das gewaltige Babylonierreich sich bereits zusammengezogen hatte in die Erinnerung an die beiden hervorstechendsten Herrscher: den grossen, eigentlichen Reichsgründer Nebukadnezar und den König des Reichsunterganges *Nabunit.* [1])

In demselben Maasse nun aber, wie diese *Darstellungen* den nationalen und lokalen Typus an sich tragen, in demselben Maasse vermissen wir diesen umgekehrt bei der biblischen Darstellung. Abgesehen von dem Besteigen des Palastes in Babel seitens des Königs erscheint hier so ziemlich Alles des lokalen und nationalen Charakters entkleidet. Es ist die Rede von einem „Reiche", das dem Nebukadnezar „genommen werden" solle — durch wen dieses geschehen solle und nachher geschehen sei, wird nicht gesagt. Nebukadnezar, der unzweifelhafte Verehrer der babylonischen Gottheiten, erscheint als Verehrer des alleinigen, wahren, nämlich jüdischen Gottes. Anstatt der Wüste weiter und des Umherirrens in derselben ist ganz allgemein von einem Ausgestossenwerden aus der Gemeinschaft der Menschen und einem Leben mit den Thieren des *Feldes* die Rede, und während zudem in der Darstellung des Abydenus dieser Wüstenaufenthalt den Feinden Nebukadnezar's und der Babylonier — und ganz begreiflicherweise! — angewünscht und angedroht wird, ist es in der biblischen Version Nebukadnezar selber, den das Unheil trifft. Es leuchtet ein: so sicher des Abydenus Bericht „chaldäischen Ursprungs" ist — wie er solches sein will! — ebenso sicher ist der biblische, so wie er vorliegt, dieses nicht, und es fragt sich so schliesslich lediglich nur noch, ob zwischen beiden Berichten (nicht bloss Traditionen! —) überhaupt Zusammen-

1) Mit dem Ausgeführten steht nicht in Widerspruch, dass sich Abydenus sonst über die Könige zwischen Nebukadnezar und Nabunit auf's Beste unterrichtet erweist — charakterisirt er doch selber das, was er über die Weissagung des Nebukadnezar mittheilt, als „bei den Chaldäern" umlaufende Sage, diese Sage dadurch von dem, was ihm als im engeren Sinne geschichtlich gilt, auf das Schärfste sondernd.

hang besteht und, wenn dieses der Fall, welcher Art dieser ist? —

Dass von einer einfachen Entlehnung des abydenischen Berichtes aus der Bibel keine Rede sein kann, so wenig diese Annahme durch das Zeitalter der Codificirung beider Berichte ausgeschlossen erscheint, darüber kann nach dem Ausgeführten kein Zweifel sein.[1]) Nicht minder leuchtet aber ein, dass ebensowenig „die Sage des Abydenus für ein spätes Machwerk zu halten ist, das zum Theil aus den Weissagungen, c. 2 und 4, theils aus der Erzählung vom Wahnwitze Dan. c. 4, und endlich aus der Erklärung der unbekannten Schrift durch Daniel c. 5 zusammengesetzt" wäre (C. von Lengerke, B. Dan., S. 151; vgl. F. Hitzig, B. Dan., S. 57, der bei diesem Anlasse den mit seinen Notizen für uns unschätzbaren Abydenus kurzer Hand für einen „schlechten Schriftsteller" erklärt!). Wir haben vielmehr im Gegentheil in dem Berichte des Abydenus eine auf eine alte Tradition zurückgehende, den Stempel ächt- und alt-babylonischen Ursprungs an der Stirn tragende Darstellung, eine Darstellung zudem, welche sich als von der hebräischen durchaus unabhängig charakterisirt: die Sage, wie wir sie bei Abydenus lesen, verräth wohl in der Wahl von etlichen Ausdrücken, Worten und Wendungen griechische Färbung, bezw. Ueberarbeitung[2]); im Uebrigen trägt sie durchweg heimisch-babylonischen Typus.

---

1) Auch auf eine Benutzung des biblischen Berichtes durch den Abydenus (Kliefoth, Zündel) führt in der Darstellung des Letzteren nichts. Es ist diese Ansicht lediglich als Zugeständniss des irgendwie beschaffenen Zusammenhangs der beiden bezüglichen Berichte zu registriren. Die Citate aus den bezüglichen Schriften, auch der Ad. Hilgenfeld's s. *de Wette-Schrader*, Einl. in's A. T., 8. A. S. 493.

2) Dahin gehört auch das τὸ, Ἀσσυρίων αὔχημα im Sinne von: „der Stolz der Babylonier", nach bekanntem Sprachgebrauch seit Herodot. — Ganz anders fasst M. Büdinger in der unlängst durch die Güte des Verfassers mir zugegangenen Untersuchung über „Die neuentdeckten Inschriften über Cyrus" (Wien 1881, Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der Wiener Akademie) den Beisatz „Assyriens Stolz". Er bezieht ihn a. a. O. 13 (721), indem er an der überlieferten Lesart als „der Meder" festhält, auf den auch in der Annaleninschrift

So haben am Ende die beiden Berichte — der biblische und der des Abydenus — überhaupt nichts mit einander zu schaffen? — Gewiss, historisch bilden sie ein gänzliches Auseinander: weder kannte Abydenus die Erzählung der Bibel, noch der Verfasser des Buches Daniel den Bericht des Abydenus — auch nur etwa in der Fassung von dessen Gewährsmann. Die schriftlich fixirte Sage von Nebukadnezar's Weissagung und Entrückung würde schwerlich von einem Schriftsteller, der sie in dieser schriftlichen Concipirung vor sich sah, in der Weise umgestaltet und total verändert worden sein, wie wir das für den biblischen Bericht würden anzunehmen haben: das ist das Körnchen Wahrheit, welches in der Ansicht Lengerke's (und Hitzig's) von der gänzlichen Andersartigkeit der biblischen Sage und der des Abydenus liegt. Aber auch der diametral entgegengesetzten Hengstenberg's fehlt ihre relative Berechtigung nicht. Dass zwei Berichte, die, wie der biblische und chaldäische bei Abydenus, dieselbe Persönlichkeit, den König Nebukadnezar, in derselben Situation — auf dem Dache seines Palastes zu Babylon umherwandelnd — weissagen lassen; die weiter das als Verwünschung bieten (Austreibung in die Wüste und Leben unter Thieren), was der andere in modificirter Form als Weissagung bietet (Ausstossung des Königs aus der menschlichen Gesellschaft und seine Verthierung), nicht ein gänzliches Auseinander repräsentiren und unmöglich ausser aller Beziehung zu einander stehen können, das ist das Berechtigte in den Aufstellungen Hengstenberg's. Die beiden Berichte stehen allerdings in wirklicher, innerer Beziehung

(s. u.) namhaft gemachten Gobryas, „der in der Cyropädie als überaus mächtiger Grosser erscheint, der auch nach dem Uebertritte zu Cyrus im Besitze seines Fürstenthums und seiner herrlichen Burg verbleibt, Treue hält nnd nur Rache an dem schlechten Könige von Babylon ersehnt, der ihm seinen einzigen Sohn gemordet hat.“ Abgesehen von dem oben S. 620 Anm. 3 Erörterten scheint mir diese Combination an dem Umstand zu scheitern, dass das Land Guti, dessen Statthalter Gobryas war, wenigstens auf den Inschriften niemals zu „Medien“ gerechnet ward, so dass die Bezeichnung des Statthalters als eines „Meders“ zum Mindesten sehr befremdlich sein würde.

zu einander; aber historisch bilden sie ein völliges Auseinander. Dieselben sind die unabhängig von einander zu Stande gekommenen Ausgestaltungen einer und derselben babylonischen Volkssage, zu denen sich als dritte Variation der knappe Bericht des Herodot über Labynetus I., den Gemahl der Nitocris, und seinen Sohn Labynetus II., den Gegner des Cyrus, gesellt, so jedoch, dass, abgesehen von Herodot, die anscheinend verhältnissmässig spät in der Gestalt, in der sie jetzt vorliegt, niedergeschriebene Ueberlieferung derselben bei Abydenus nach Form und Inhalt die grössere Ursprünglichkeit für sich hat. Die Form, welche die Sage in der hebräischen Tradition, beziehungsweise durch den Verfasser des Buches Daniel erhalten hat, geht zu einem Theile auf einfache Missverständnisse zurück (Beziehung auf den Chaldäerkönig Nebukadnezar, was die Sage von den Feinden der Chaldäer verstanden wissen wollte, und Verwandlung des in der Sage in Aussicht genommenen Aufenthaltes unter Thieren in ein Leben und Werden wie die Thiere); zum anderen Theile ist sie auf das Bestreben des Verfassers der Danielapokalypse zurückzuführen, die gerade in den wesentlichsten Punkten missverstandene Sage zur Illustrirung des von ihm gepredigten Satzes, dass selbst der Mächtigste der Erde doch gänzlich in der Gewalt des Höchsten sei, dessen Thun Wahrheit und dessen Wege Recht, und der die, so in Hochmuth wandeln, zu erniedrigen vermag (Dan. 4, 22. 29. 34), zu benutzen. Die Darstellung im B. Daniel ist die jüdisch-apokalyptische Umformung der uns bei Abydenus in relativ ursprünglicher Gestalt überlieferten babylonischen Volkssage.

In einem Punkte — um auch das zum Schluss noch anzudeuten — treffen alle drei Versionen: die bei Abydenus überlieferte Volkssage, der biblische Bericht des Buches Daniel und der des Herodot zusammen, darin nämlich, dass sie sämmtlich den König des Unterganges des Reiches unmittelbar dem grossen, eigentlichen Reichsgründer anschliessen und ihm folgen lassen, und zwar dieses in dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater. Das Schema bietet:

Herodot:	B. Daniel:
1. Labynetus I. = Nebukadnezar, Vater;	1. Nebukadnezar, Vater;
2. Labynetus II. = Nabunit, Sohn.	2. Belsazar, Sohn.

Chaldäische Volkssage bei *Abydenus:*

1. Der Gemahl der Mederin Amyitis = Nabukodrosor, Vater;
2. Der „Sohn der Mederin" = letzter König Babylons, Sohn.

Es leuchtet ein, dass an den betr. Stellen des B. Daniel (5, 2. 11. 19. 22) die bezüglichen chaldäischen Wörter für „Vater" und „Sohn" in keinem anderen als dem ganz gewöhnlichen Sinne genommen werden dürfen und insbesondere weder jenes mit der Bedeutung „Vorfahr", noch dieses mit der anderen „Enkel" oder „Nachkomme" ausgestattet werden darf.

Ueber die Substituirung des Belsazar, des Sohnes des letzten wirklichen babylonischen Königs Nabunit, anstatt dieses letzteren in der Bibel s. G. Rawlinson, the five great monarchies of the ancient eastern world, II. ed. III, 70 und vgl. meinen Art. „Belsazar" in Schenkel's Bibellexikon I, 391 ff., sowie die Nachträge und Berichtigungen zu demselben in „Die Keilinschriften und d. A. T." (1872) zu Dan. 5, 1 und in dem Art. „Belsazar" bei Riehm, HBA., I, 162 flg. Der neu gefundenen auf die Regierung Nabunahid's sich beziehenden Annaleninschrift (Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol. VII, 139 ss.) steht in beregter Hinsicht noch zu entnehmen, dass *habal šarri* „der Sohn des Königs", also doch wohl sein Erstgeborener, d. i. Bi'l-šar-uṣur = Belsazar, bereits im 7. Jahre des Königs bei der Armee in Akkad, d. i. Nordbabylonien, verweilte, vermuthlich dort ein oder das Commando führend (Inschr. Av. II, 5; vgl. 10 (= IX. Jahr); 19 (= X. Jahr); 23 (= XI. Jahr).

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage

mit besonderer Rücksicht auf

Ed. Reuss: La Bible. Ancien Testament. 3ème Partie: L'histoire sainte et la Loi. 2 Tomes, Paris.

Von

Prof. Dr. Kayser

in Strassburg.

Dritter Artikel.

Sachkundige Leser meiner beiden Artikel über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchfrage werden darin die Berücksichtigung der Ansichten vermisst haben, welche im verflossenen Jahre von Delitzsch in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben und von Dillmann in seinem Commentar über Exodus und Leviticus entwickelt sind. Selbstverständlich ist die Besprechung derselben nicht mit Fleiss gemieden worden, sondern nur darum unterblieben, weil der jetzt erst veröffentlichte Aufsatz schon im vorigen Sommer geschrieben wurde und fertig war, bevor die genannten Arbeiten erschienen oder zu meiner Kenntniss gekommen waren. Was damals nicht geschehen konnte, fühle ich mich jetzt gedrungen in einem dritten Artikel nachzuholen, der eigentlich hätte der zweite sein müssen, um so mehr gedrungen, als ich von vielleicht vorhandenen aber nicht kund gewordenen Instanzen gegen die Graf'sche Hypothese redete, welche die Verfechter der letzteren erst abzuwarten hätten, bevor sie an ein Aufgeben derselben denken könnten. Wenn nun solche Instanzen ans Licht getreten sind, und zwei bewährte Meister alt-testamentlicher Wissenschaft von verschiedenem Standpunkte aus eine in den Hauptzügen zusammenstimmende,

der hier vertheidigten entgegengesetzte Ansicht über die Entstehung des Pentateuchs vortragen, so ist es die unerlässliche Pflicht eines Berichterstatters, diese neueste Vertheidigung des vorexilischen Ursprungs der sogenannten Grundschrift (Q), in ihren Beweismitteln darzustellen und zu erwägen. Ich habe mich dieser Pflicht nach Kräften unterzogen, und wenn das Ergebniss nicht auf Zustimmung lautet, so möge, wer mein Urtheil nicht hinlänglich begründet findet, mich lieber des Unvermögens zeihen, mich auf Anderer Standpunkt zu versetzen, als des mangelnden Willens, auch durch gute Gründe mich überzeugen zu lassen.

Nach Delitzsch und Dillmann beruht die in Q enthaltene Kultgesetzgebung auf Grund alter unverfälscht mosaische Tradition wiedergebender Gesetzesstücke, ist vollgültige Urkunde für die vorexilische Zeit und in dieser noch redigirt. Das darin verarbeitete ältere Schriftwerk, von Delitzsch nach Klostermann das Heiligkeitsgesetz, von Dillmann das sinaitische Gesetzbuch (S) genannt, reicht in die Anfangszeiten hebräischer Cultur hinauf. Seine Reste sind vornehmlich in Lev. 17—26, aber auch anderwärts in den mittleren Büchern des Pentateuchs zu erkennen. Gemeint ist, wie man sieht, das Gesetzbuch, welches die Vertreter der Graf'schen Hypothese dem Propheten Ezechiel oder einem Manne aus seiner Schule zuschreiben. Diess die gemeinsame Idee der beiden Gelehrten in ihren allgemeinsten Umrissen. Im Einzelnen freilich bieten ihre Ansichten mancherlei und nicht unwichtige Differenzen dar. Delitzsch ist nichts weniger als unempfindlich gegen die Argumente der neuen von Reuss[1]) und Graf datirenden Pentateuchtheorie; er gesteht ihr zu, dass sie Wahrheitselemente enthalte (627), lässt ihre Quellenscheidung gelten, sowie die Reihenfolge der Quellenschriften: Jehovist, Deuteronomium, elohistische Thora (388 ff.); er, der früher den Pentateuch in der Richterzeit fertig werden liess, findet an der Betheiligung Esra's bei der Codification nichts Anstössiges (223),

1) Wir freuen uns den eigentlichen Vater der Hypothese endlich an die Spitze gestellt und die Hypothese nach seinem Namen genannt zu sehen.

es steht ihm jetzt fest, dass der Entstehungs- und Entwickelungsgang, aus welchem die Thora in ihrer vorliegenden Schlussgestalt hervorgegangen ist, bis in die nachexilische Zeit hineinreicht und vielleicht sogar in der Zeit wo der samaritanische Pentateuch und die griechische Uebersetzung entstand, noch nicht völlig zur Ruhe gekommen war (620). Worauf er beharrt, ist, dass die elohistische Thora vorexilisch ist (346 sq.), und mehr noch liegt ihm am Herzen nachzuweisen, dass sie nicht ein Werk freier Dichtung sei, sondern auf mosaischer Ueberlieferung beruhe (223 sq.). Dillmann hat seine Gesammtansicht noch nicht dargelegt; wir wissen nur, dass er den Jehovisten (seinen C) für jünger hält als den zweiten Elohisten (E seinen B) und das sinaitische Gesetz (S). Der erste Elohist (Q sein A) ist wahrscheinlich älter als J (=C) und hat wohl in der ersten Königszeit geschrieben, weil er das Vorbild der Stiftshütte nicht in dem salomonischen Tempel, sondern in einem der früheren Heiligthümer, sei es Silo oder Nob oder einem andern, fand. Der Deuteronomiker ist der jüngste Schreiber am Pentateuch. Die Ansicht ist, abgesehen von strengerer Quellenscheidung und Anerkennung eines besonderen Codex zumeist in Lev. 17—26, im Wesentlichen diejenige geblieben, welche die kritische Schule vor dem Erscheinen des Graf'schen Werkes insgesammt vertrat, und Dillmann's Verhalten gegen letzteren und seine Nachfolger viel entschiedener ablehnend, als es bei Delitzsch der Fall ist. Auch der Ton der beiden Gelehrten ist sehr verschieden. Während Delitzsch, welcher auf seinem dogmatischen Standpunkt von der neuesten Wendung der Pentateuchkritik viel unangenehmer berührt sein musste, als sein Berliner College, das relative Recht derselben anerkennt und nur gegen solche Aeusserungen scharfen Tadel erhebt, welche seinen Glauben an die Dignität des Alten Testamentes verletzen, sieht Dillmann in den Arbeiten Graf's, Wellhausen's und der Anderen nur „grosse Wasser, die sich allmählich verlaufen", wohl ohne erheblichen Schaden angerichtet zu haben, und ist über die Maassen freigebig mit Beschuldigungen der Willkür, Verkennung der richtigen Grundsätze kritischen Verfahrens und gründlicher Verkehrt-

heit. Diese Gereiztheit erinnert unwillkürlich an Ewald, von dem doch nicht verlautet ist, dass er seinen hohepriesterlichen Ephod sammt Urim und Thummim in Sachen des A. T. auf irgend eines Schülers Schultern gelegt habe. Auch dürfte der Beweis nicht allzuschwer werden, dass die Graf'sche Hypothese auch von ihren neuesten Bestreitern nicht tödtlich verwundet oder auch nur in die Enge getrieben ist.

Die späte Datirung des Priestercodex gründet sich bekanntlich bei Reuss, Graf und Wellhausen auf die *Wahrnehmung*, dass die demselben entsprechenden *Zustände*, *namentlich* in Betreff der Gottesdienststätte, des Priesterthums und seiner Einkünfte, der Festfeiern und Opfergaben, theils kurz vor dem Exil, theils nach der Restauration, besonders seit Esra erst vorhanden sind. Man schliesst daraus, dass das Buch (Q) nach dessen Norm Esra im Verein mit Nehemia seine Reform vollzog, nicht früher verfasst ist, und dieser Schluss wird *als der richtige* erwiesen durch den Nachweis, dass jenes *Buch vor dem* Exil und während desselben allen biblischen Schriftstellern unbekannt war, und erst von den jüngsten aus den Anfängen der griechischen Zeit gekannt ist. Diese Deduktion erklären Delitzsch und Dillmann für ungültig. Gegen die Beweiskraft des geschichtlichen, aus dem späteren Aufkommen der Institutionen entnommenen Arguments stellen sie überall den Grundsatz auf, und besonders Dillmann betont ihn nachdrücklich und wiederholt, dass ein nicht beachtetes Gesetz darum dennoch in Schrift vorhanden gewesen sein kann; Delitzsch (I, 10.) findet es nicht einmal befremdend, dass das priesterliche Gesetz bis in die nachexilische Zeit grossentheils Theorie blieb, es sei eben Israel in der Periode der Richter in eine Barbarei zurückgefallen, welche es bis zum babylonischen Exil nie völlig und auf die Dauer verwunden habe. Aber als ob beide sich bei dieser Abweisung des geschichtlichen Zeugnisses doch nicht recht behaglich fühlten, suchen sie zugleich zu zeigen, dass die nachexilische Praxis in Angelegenheiten des Cultus weit früher begonnen habe. Der literargeschichtlichen Beweisführung, die den Mangel jedweder Bezeugung des PC vor Esra ins Licht stellt, halten sie entgegen, die Gesetzgebung

Esra's könne nicht wie ein Meteor urplötzlich aus der Luft gefallen sein, sie sei es auch nicht, ihre Grundlinien, wenn auch nicht ihr Wortlaut, fänden sich schon vom D. vorausgesetzt und in dem weit älteren Sinai- oder Heiligkeitsgesetz gezeichnet. Ich glaube in diesen Sätzen die Hauptinstanzen beider Kritiker gegen den späten Ursprung von Q richtig angegeben zu haben und bekenne von vornherein, dass wenn sie erwiesen wären, die Graf'sche Hypothese, als auf mangelhafter, einseitiger Information beruhend, aufgegeben oder doch bedeutend ermässigt werden müsste. Um so eingehender sind diese Aufstellungen zu prüfen.

Zuerst die Behauptung, dass die vom PC gebotenen Gottesdienst-Einrichtungen nicht erst nach dem Exil ins Leben getreten sind, sondern schon früher bestanden haben oder erstrebt wurden.

Was zunächst den Cultusort betrifft, so ist die Graf'sche These, dass die in der Richterzeit und in dem grössten Theile der Königsperiode unbekannte, im Bundesbuch (Ex. 20, 24) noch gar nicht geforderte, im Deut. (XII) erst verlangte und von Josia durch Zerstörung der Höhen zu Gunsten Jerusalems durchgesetzte Legitimität nur Eines Heiligthums, von dem PC schon vorausgesetzt, und in der Fiktion der Stiftshütte in die Urzeit zurückdatirt sei, und eben desshalb dieser Codex aus einer Zeit stammen muss, wo der Gedanke an eine Mehrzahl von Kultorten entschwunden war, und die alleinige Geltung des Tempels in Jerusalem keiner Rechtfertigung mehr bedurfte. Es wird nun in diesem Bezuge von Delitzsch (XI, p. 564) und Dillmann (p. 384 ff.) eingeräumt, dass wenigstens bis auf Hiskia der Jehovadienst an verschiedenen Orten als gesetzlich galt und unangefochten fortbestand. Auch die volle Historicität der Stiftshütte ist so gut wie aufgegeben, wenn Delitzsch (p. 59) für das Stiftszeltbild in Q nur gleiche Berechtigung wie für das Offenbarungszelt in J in Anspruch nimmt, und noch mehr, wenn Dillmann (p. 271 ff.) unverhohlen bekennt, dass im Anfang der Königszeit der mosaische ohel moed nicht mehr, aber auch ein Gesetz wie Exod. 25—31 nicht vorhanden oder doch nicht in Kraft war, und den Typus der Stiftshütte in

einem der früheren Heiligthümer sucht. Was sie nicht gelten lassen, ist, dass die Idee eines allein berechtigten Centralheiligthums erst aus der späteren Königszeit datire. Die Forderung eines solchen, meint Delitzsch (p. 341. 562 ff.), sei Forderung der gesammten Thora. Das *Bundesbuch gebe* die Wahl der Opferstätten nicht frei, *sondern verlange ihre* Bezeichnung durch Jehova, es gestatte zwar eine Pluralität von Orten, wo Jehova geopfert werden könne, aber habe nicht eine gleichzeitige Pluralität legitimer Opferorte, sondern den Ortswechsel des Centralheiligthums im Laufe der Zeit im Sinne. Die Stätte, wo Jehova seines Namens Gedächtniss stiftet, sei der Ort der Bundeslade mit dem sie bergenden Stiftszelt (II, 64). Auch Dillmann (p. 271) ist bestrebt in dem Zeitalter der Richter und der ersten Könige ein Hauptheiligthum nachzuweisen, welches nach einander in Silo, Nob und Gibeon sich befunden hätte, nur dass die Bundeslade *nicht immer darin* war. Das kritische Ergebniss aller dieser Erwägungen für die chronologische Reihenfolge der im Pentateuch zusammengearbeiteten Schriften soll doch wohl dieses sein, dass der Verfasser des PC, eben weil er im Besitz einer echt mosaischen Tradition von einer allein gültigen Opferstätte, dem die Bundeslade schirmenden Wanderzelte, war, nicht die deuteronomische Forderung dieser Einzigkeit, ihre praktische Durchführung durch Josia und ihre völlige Verwirklichung bei der Restauration hinter sich zu haben brauchte. Diese Tradition ist aber in der vordeuteronomischen eben so wenig als derselben entsprechende Zustände nachweislich. Das Stiftszelt findet sich nur in Stücken von Q selbst (Jos. 18, 1; 19, 51; 21, 2) und in der Chronik (1 Reg. 8, 4 ist eine nach letzterer gemachte Interpolation). Von einem Centralheiligthum in Silo weiss zwar der Jehovist (Jos. 18, 8 ff.), aber es befindet sich noch im Lager, wie ganz Israel vor der Besitznahme der einzelnen Stammgebiete. Seither gab's eine Menge von Opferstätten im ganzen Lande, welche zwar an Bedeutung und Frequenz unterschieden sein mussten, von denen aber keine eine Prärogative beanspruchen konnte. Delitzsch's Deutung von Ex. 20, 24 auf den Ortswechsel des Centralheiligthums mit

der Bundeslade ist eine unzulässige Combination von Berichten verschiedenen Ursprungs. Ist es auch richtig, dass die Auswahl der Opferstätten nicht menschlicher Willkür anheimgegeben ist, sondern Jehova selbst den Ort bezeichnen muss, wo ihm gedient werden soll, so hat gerade der Jehovist, der diese Vorschrift giebt, in der Patriarchengeschichte eine Mehrheit solcher Orte kenntlich gemacht, und darunter solche, wo die Bundeslade nie gestanden hat. Und wollte man sagen, Bethel, Pniel und andere seien illegitim geworden, eben weil diese nicht dahin kam, woher nehmen dann Nob und Gibeon ihre Legitimität, wo sie nie war? Nicht einmal die Priesterschaft in Jerusalem erhob sofort Ansprüche auf die alleinige Berechtigung ihres Tempels, obwohl solche Gelüste sich frühe genug regen konnten. Dass Jesaja ihn den Heerd Gottes nennt, ist selbstverständlich, dass er aber dieses Prädikat anderen, dem reinen Jehovacultus gewidmeten Altären würde verweigert haben, dafür mangelt jeder Beweis. Der Deuteronomiker endlich bezeugt selbst, dass er eine Neuerung fordert, und beruft sich dabei auf keine Tradition. Vor dem Chronisten thut es überhaupt Niemand, und dieser thut es, weil er den PC für eine mosaische Urkunde ansieht. Dieses Alles zeigt, dass die Stiftshütte dieses Codex nur die in die Urzeit zurückdatirte Idee eines alleingültigen Opferortes ausdrücken kann; die Idee selbst findet sich ausgesprochen erst im Deuteronomium vor. Soll daher Q wenigstens vorexilisch sein, so muss in Ermangelung einer älteren Tradition von einem Centralheiligthum bewiesen werden, dass ein solches darin nicht vorausgesetzt, sondern wie im D. erst verlangt wird. Diess ist die Ansicht, welche Herr Repetent Dr. Kittel in seiner Kritik der Geschichte Israels von Wellhausen (Theolog. Studien aus Würtemberg 1881, p. 39 ff.) vertheidigt. Sein Hauptbeweis liegt in Lev. XVII, wo es V. 8 und 9 heisst: Jedermann vom Hause Israel oder von den Fremdlingen, der ein Brandopfer oder sonstiges Opfer opfert, es aber nicht zur Thüre der Stiftshütte bringt, um es Jehova zu opfern, der soll ausgerottet werden aus seinem Volke. Hier blicke nicht die Voraussetzung durch, das Gewollte sei schon

überall befolgt, sondern das Gegentheil. Die örtliche Einheit des Gottesdienstes, auf welche augenscheinlich aller Werth gelegt werde, sei vielmehr erst Forderung. Wohl, wenn die ganze Stelle integrirender Theil von Q wäre und der Verfasser letzterer Schrift, wie Wellhausen und Dillmann behaupten, selbst ein älteres Gesetz aufgenommen hätte! Anders aber verhält sich die Sache, wenn hier zwei Gesetze von einem späteren Redaktor combinirt sind, ein älteres, welches alle Opfer beim Heiligthum das Jehova's Wohnung ist und nicht auf dem Felde den Bamot darzubringen gebietet, und ein jüngeres aus oder nach Q, welches auf den Ritus des Dankopfers Bezug hat. Der Schein, als verlange Q noch die Darbringung jedes Opfers beim Centralheiligthum, entsteht erst aus seiner Zusammenarbeitung mit einer älteren Quelle, welche diese Forderung wirklich hat. Die ungefähre Gleichzeitigkeit dieser letztern mit dem Deuteronomium mag daraus erschlossen werden. Für Q selbst ist damit Nichts ausgerichtet und der Beweis, dass die Vorstellung von der Stiftshütte kein Hinderniss für den vordeuteronomischen oder wenigstens vorexilischen Ursprung von Q sei, ist nicht erbracht.

Die von einander abweichenden Gesetze über die zum Priesteramt berechtigten Personen sind schon erwähnt (p. 336): das Priesterrecht aller dem Stamm Levi Angehörigen im Deuteronomium, der Ahroniten allein im PC, und es ist zugleich gezeigt, dass Ezechiel eine Zwischenstellung zwischen dem D und dem PC einnimmt, wenn er die Unterordnung der übrigen Leviten unter die Zadokiten fordert und dadurch motivirt, dass jene sich des Priesteramts durch Betheiligung an Götzenopfern unwürdig gemacht hätten. Es scheint die Folgerung unabweislich, dass der PC, welcher als uranfänglich darstellt, was der D. noch nicht kennt und Ezechiel erst vorschreibt, jünger sei als Ezechiel, zumal die zwei unterschiedenen Classen im Stamm Levi erst in den jüngsten Büchern uns begegnen. Dieser Konsequenz zu entgehen und das hohe Alter des Unterschieds zwischen Priestern und Leviten zu erweisen, ohne dem klaren Sinn von Deut. 18,6 ff. und Ez. 44 Gewalt anzuthun, schlagen

Dillmann und Delitzsch Umwege ein, welche wie jede Auskunft der Verlegenheit in unüberwindliche Schwierigkeiten verwickeln, unüberwindlicher, als die einfache These von Curtiss, das Deuteronomium leugne den Unterschied der Classen nicht. Der amerikanische Theologe verstösst doch nur gegen den Wortlaut des einen Deuteronomiums, sie aber gerathen sowohl mit dem D. als mit Ezechiel in Konflikt. Da ihre Lösungen des Problems auseinander gehen, sind wir genöthigt, auch jede im Besondern zu betrachten.

Die Degradirten Ezechiel's sind nach Delitzsch (VI, 288) die nicht zum Geschlechte Zadok's gehörigen Ahroniten. Die Geschichte weiss aber Nichts von einem ausschliesslich ahronitischen Priesterthum. Funktionirten Nachkommen Ahron's in Silo, Nob und Jerusalem, so waren Gersoniten Priester in Dan. Das jehovistische Buch (Num. 16 nach der angenommenen Quellenscheidung) berichtet zwar von einem Aufstande der Rubeniten wider Mose und seinen Stamm, vielleicht um das allgemeine Priesterrecht in Anspruch zu nehmen, der damit vermengte PC allein von einem Verlangen der Leviten nach gleichem Recht mit Ahron und seinen Söhnen und Exod. 32, 29 bezeugt das Priesterrecht Levi's. Der Deuteronomiker (10, 6—9) deutet eine Vererbung des Priesterthums in der Familie Ahron's an, schliesst aber dasjenige der übrigen Leviten so wenig aus, dass er an derselben Stelle die Erwählung des ganzen Stammes Levi zum Priesterstamm erwähnt und auch C. 18 die Gleichberechtigung aller Leviten anerkennt, und es ist diess nicht eine Eigenthümlichkeit, ich möchte sagen eine Privatansicht dieses Gesetzgebers, wie Delitzsch p. 284 es zu fassen scheint, sondern die ganze vorexilische Zeit weiss es überhaupt nicht anders (Deut. 33., Reg.) Es ist demnach Verkennung des wahren Sachverhalts, wenn derselbe Gelehrte (II, 63) aus Deut. 10 ein nach alter Tradition de jure divino bestehendes levitisch-ahronitisches Priesterthum nicht aber ein allgemein levitisches auch nicht ahronitisches eruirt, und ein müssiges Geschäft, den Deuteronomiker gegen die unmögliche Beschuldigung, dass er die Prärogative der Ahroniten schmälern wolle, in Schutz zu nehmen, p. 565. Diese Prärogative, die

er so wenig kennt, als seine Zeit, ist erst aus der Chronik in die vorexilische Zeit hineingetragen, und unter dem Druck dieser Vorstellung, möcht' ich sagen, sind die Leviten-Priester des D. unvermerkt in ahronitische Priester umgesetzt. Es lässt sich nun freilich auf diese Weise mit Ez. 44 ein Abfinden treffen: der Prophet will für die Zukunft das Priesterrecht der Ahroniten überhaupt auf das ahronitische Geschlecht der Zadokiten beschränken. Aber müssen wir fragen: Was und wo waren denn die untergeordneten Leviten? In Jerusalem nicht, wo Fremde die niederen Tempeldienste versahen, und die Abgesetzten an ihre Stelle treten sollten. Und wenn Ezechiel von levitischen Tempeldienern etwas wusste, warum hätte er nicht einfach gesagt: die degradirten Aaroniten sollen ihren Stammesgenossen aus anderen Geschlechtern gleichgestellt werden? Mit der Aufstellung Delitzsch's verschwinden die gemeinen Leviten aus der Geschichte, in der er sie doch zu haben bemüht ist. Ezechiel kennt keine zu degradirenden Aaroniten, sondern nur Leviten überhaupt, unter diesen sollen die Zadokiten allein Priester bleiben und der PC, indem er die neue Unterscheidung in die Urzeit hinaufrückt, setzt einfach für Zadokiten Söhne Ahron's ein. Diess die einfache Lösung des Räthselknotens, den nicht Ezechiel, sondern Delitzsch auf Grund der Chronik geschlungen hat. Lässt man letztere aus dem Spiele, so ist Alles klar und plan.

Dillmann (p. 417 ff.), viel weniger durch die Chronik beeinflusst, wird zwar in seiner Darstellung der Entwickelung des Priesterthums gerechter, macht aber das Verhältniss der Thatsachen zu den Gesetzen nicht durchsichtiger. Das Deuteronomium, mit seiner förmlichen Anerkennung des Priesterrechts aller Angehörigen des Stammes Levi, muss sich hier eine andere Umbiegung gefallen lassen. Das abstrakte Recht, erklärt uns Dillmann, sei freilich vom Deuteronomiker theoretisch anerkannt; damit sage er aber nicht aus, dass in Wirklichkeit in seinen Augen alle Leviten Priester seien, insonderheit nicht die in den Landstädten als Lehrer, Richter, Verwalter oder als Höhenpriester fungirenden Leviten; als echte Priester gelten ihm bloss diejenigen

des Nationalheiligthums in Jerusalem. Wenn das Volk in Juda seine Bamotpriester dafür gehalten, und sie selbst auf Gleichberechtigung mit den Zadokiten in Jerusalem Anspruch machten, so seien diese Ansprüche in Jerusalem immer für ungültig angesehen worden. Es wird nicht schwer halten, die Unrichtigkeit dieser Auffassung darzuthun. Nicht das Landvolk und die Landpriester allein fordern die Parität aller Leviten mit ihren praktischen Konsequenzen, sondern der Deuteronomiker mit ihnen und er zeigt es, indem er in dem Augenblick, wo er die Abstellung der Höhen vorschreibt, zugleich die Uebersiedeluug ihrer Priester an den Tempel in Jerusalem mit den gleichen Amtsbefugnissen und Einkünften, wie sie die Zadokiten hatten, verlangt. Es steht also hier nicht eine Anschauung einer andern, die der Tempelpriesterschaft derjenigen der Bamotpriester entgegen. Oder sollte der Deuteronomiker etwa kein Jerusalemite sein, vielleicht selbst ein Höhenpriester, und doch die Höhen abgeschafft wissen? Sollte der Hohepriester Hilkia, der das Deuteronomium publicirte, eine andere Ansicht vom Priesterrecht der Leviten gehegt haben, als seine Amtsgenossen am Tempel? Und wenn diess nicht, hätte er etwa gedacht: Lasst uns nur einmal die Höhen einstellen unter vorläufiger Beruhigung ihrer Priesterschaft, unter Vorspiegelung von günstigen Aussichten für die Zukunft: mit ihren Ansprüchen, wenn sie erhoben werden sollten, werden wir seiner Zeit schon fertig werden? Das sind die Consequenzen, zu denen Dillmann's Darstellung unwiderstehlich hindrängt. Und das ist erst die eine Schwierigkeit derselben. Die willkürliche Abschwächung des deuteronomischen Grundsatzes der Gleichberechtigung aller Leviten verwickelt in eine andere mit Ez. 44. Der Prophet, ein Glied der priesterlichen Aristokratie der Hauptstadt und durchdrungen von ihren kirchenrechtlichen Anschauungen, spricht hier von Levitenpriestern, die zur Strafe ihrer Betheiligung am Höhendienst ihr herkömmliches Priesterrecht einbüssen sollen. Wie können sie aber eines Rechtes verlustig gehen, das ihnen in Jerusalem nie oder schon lange nicht mehr zugestanden war? Entweder redet Ezechiel fälschlich von Degradation, oder

Dillmann hat die jerusalemitische Tradition vom alleinigen Priesterrecht der Zadokiten und der Unterordnung der übrigen Leviten ersonnen. Sie ist sichtlich nur postulirt, damit der im PC gelehrte Unterschied von Priestern und Leviten nicht erst von Ezechiel aufgebracht sei. Das ist er nun allerdings nicht. Die Thatsache ist älter als Ezechiel, wenn auch jünger als das Deuteronomium. Die „wohlgemeinte Fürsorge seines Verfassers für die Leviten fand kein Entgegenkommen in Jerusalem. Um nach der Zerstörung der Höhen nicht brodlos zu werden, mussten diejenigen, welche die Hauptstadt bezogen, sich zu einer untergeordneten Stellung bequemen (2 Reg. 23, 9). Was der Priesterschaft in Jerusalem gelungen war, das rechtfertigt Ezechiel und stellt es als Theorie für die Zukunft auf.

Ist unsere Auffassung richtig, so kann jedenfalls von einer vordeuteronomischen Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten weder als Thatsache noch als Theorie der priesterlichen Kreise die Rede sein, aus denen ja das Deuteronomium selbst hervorgegangen ist und der PC kann nicht älter sein, als dieses Buch, weil nicht allein die Spuren von irgendwelcher Wirkung des priesterlichen Gesetzes fehlen, sondern auch die Anschauungen und Bestrebungen, aus denen es hätte hervorgehen können. Die Verhältnisse, die es erzeugen konnten, traten erst mit der Reform Josia's ein, mit dem thatsächlichen Konflikt zwischen Stadt- und Landpriestern, welcher, durch die Zerstörung der Höhen hervorgerufen, mit der freiwilligen oder gezwungenen Unterordnung einzelner oder der Mehrzahl der Leviten unter die Zadokiten in Jerusalem endete. Damals, nicht früher, konnte ein Mitglied der Priesterschaft der Hauptstadt versuchsweise es wagen, die beanspruchte Prärogative als ein uraltes Recht darzustellen. Aber wenn er es that, wenn der PC damals entstanden ist, so erwarten wir billig darin Spuren des eben ausgebrochenen Kampfes um Vorrecht seitens der Stadtpriester, um Parität seitens der Landpriester zu finden. Solche Spuren sollen nun wirklich nach Kittel (164 ff.) in dem elohistischen Theile von Num. 16 vorhanden sein, in dem Berichte von dem Aufstande Korah's und seiner leviti-

schen Genossen, welcher die fortdauernden freventlichen Ansprüche an das Priesterthum dämpfen will, und das Entstehen des P C vor Ezechiel sich auch dadurch erweisen; dass Alles, was darin von dem Dienste der Leviten gesagt ist, das Tragen des Zeltes und seiner Geräthe nur für den Wüstenzug passt, der Verfasser aber für den Aufenthalt in Canaan ausser dem vagen „sie dienen den Priestern“ noch kein anderes Geschäft derselben anzugeben weiss oder zu nennen wagt, während Ezechiel das Prinzip ihrer Unterordnung konsequent und konkret durchführe bis zum Waschen und Schlachten. Das Argument ist scharfsinnig und neu; es beruht aber auf Verkennung der Art von Q und wird dadurch hinfällig. Es ist gerade die Eigenthümlichkeit dieser Schrift, die Gesetze, sollen sie auch für ewige Zeiten gelten, nur in der Weise gegeben und ausgeführt sein zu lassen, wie es in der mosaischen Zeit möglich war, und es darf darum nicht auffallen, dass bloss das Tragen des Zeltes und der heiligen Geräthe hervorgehoben ist. Das übrige zu jeder Zeit in Canaan Mögliche ist aber desswegen nicht ausgeschlossen oder unbestimmt gelassen. Es ist im Gegentheil ausdrücklich gesagt, dass die Leviten zu besorgen haben alles, was zu besorgen ist für die Priester und für die ganze Gemeinde, für die Söhne Israels vor dem Versammlungszelt (Num. 3, 7.8). Letzteres kann unmöglich etwas anderes sein, als das Schlachten der Opferthiere, das Waschen der Opferstücke, kurz dasselbe, was Ezechiel ausdrücklich angiebt. Ein Unterschied ist nicht vorhanden, und gerade die Kürze des Ausdrucks in Num. zeigt, dass der Verfasser voraussetzen konnte, Jedermann würde verstehen, was er meine. Was Num. 16 betrifft, so könnte ich ohne Nachtheil für die hier vertretene Ansicht, zugestehen, dass die Erzählung vom Aufstand der Rotte Korah's und ihrer Bestrafung fortdauernden Ansprüchen der Leviten auf das Priesteramt vorbeugen soll. Wissen wir ja doch, dass der Leviten nicht viele zur Rückkehr geneigt waren, und Esra noch Mühe hatte, solche aufzutreiben, wovon Mitursache gewesen sein mag, dass die Wenigsten in die untergeordnete Stellung, die man ihnen allein noch anbieten konnte, ein-

willigen wollten. Aber ich glaube nicht, dass die Stelle nur unter Voraussetzung eines noch nicht ausgefochtenen Kampfes begreiflich sei. Liebt es einmal der priesterliche Verfasser, seine Vorschriften auf irgend eine fingirte Veranlassung hin gegeben sein zu lassen, wie das Strafgesetz gegen die Sabbatschänder nach einer Sabbatschändung oder die Reinigkeitsgesetze nach einer Verunreinigung, so gehört die historisirende Einleitung zu seiner literarischen Manier, und es ist gewagt, sie in dem besonderen Falle für den Reflex der Situation und der Bestrebungen seiner Gegenwart anzusehen, und z. B. aus der Geschichte von Korah zu schliessen, dass zu seiner Zeit die Herabsetzung der Leviten eine erst werdende gewesen sei. Ezechiel bedarf zu seinem Verständniss nicht des PC, sondern bloss des Deut. Der PC dagegen hat das seit Josia gewordene, durch den Propheten motivirte Verhältniss zu seiner Voraussetzung. Denn dass Ezechiel bloss das von den Leviten beanspruchte Priesterthum am Tempel als Strafe vorenthalten wolle und es nicht gewesenen Priestern entziehen wolle (p. 156), scheint mir, trotz des in 44,13 vermissten עוד nicht annehmbar, und hier habe ich Delitzsch auf meiner Seite. Diese allzulang gewordene Untersuchung dürfte gezeigt haben, dass man den verschiedenen Gesetzesstellen über das Priesterthum dann allein gerecht werden kann, wenn man den Unterschied von Priestern und Leviten als das erst zur Zeit des Exils gewonnene Resultat einer mehrhundertjährigen Entwickelung und nicht als von Anfang an thatsächlich und zu Recht bestehend ansieht, d. h. wenn man dem PC das jüngste Datum in der Reihenfolge der Pentateuchschichten anweist.

Eben so fruchtlos ist das Bestreben, das Hohepriesterthum, so wie der PC es zeichnet, in der vorexilischen Zeit nachzuweisen. Zwar Rangunterschiede hat es immer gegeben und musste es geben, wo ein zahlreiches Priesterpersonal vorhanden war, und an der Spitze der Priesterschaft Jerusalems stand ein Würdenträger, kurz הכהן, in den Büchern der Könige bisweilen הכהן הגדול genannt, der Mittelmann zwischen König und Priesterschaft. Von besonderen kultischen Befugnissen desselben weiss die vorexilische Geschichte

nichts. Selbst Delitzsch (p. 230) kann und will ihm das ausschliessliche Recht der Orakelertheilung durch Ephod nicht vindiziren. Wenn aber derselbe Gelehrte behauptet, der Hohepriester des PC sei dem geschichtlichen Oberpriester der Königszeit an Würde nicht überlegen, und zwar aus dem Grunde, weil nirgends berichtet ist, dass ein anderer als der Hohepriester Kultusakte im Allerheiligsten verrichtet habe so ist diess das negativste aller Argumente. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass der PC nicht allein Kultusakte im Allerheiligsten, sondern auch das Betreten desselben jedem anderen als dem Hohenpriester untersagt, und 1 Reg. 8, 6, wo die Priester die Bundeslade in diesen Raum schaffen, eine Uebertretung bezeugt ist; es mag diess wegen des Gewichtes der Lade eine Ausnahme gewesen sein, und der Chronist, der das Faktum ohne Klausel nacherzählt (II, II. 5), hat es wohl so angesehen. Aber fragen dürfen wir, welche Kultusakte denn im Allerheiligsten vorgenommen wurden? Doch nur der Versöhnungsritus Lev. 16. Singuläre Befugniss des Hohepriesters, Kultusakt im Allerheiligsten und Versöhnungstag fallen also zusammen. Wenn letzterer vor dem Exil nicht gefeiert wurde, so kann unmöglich ein Kultusakt im Allerheiligsten, sei es vom Hohepriester, sei es von einem anderen vorgenommen erwähnt sein, und das Ansinnen Delitzsch's, man möge ihm einen solchen vorweisen, ist ein unbilliges.

Der Versöhnungstag aber ist vor dem Exil nicht gefeiert worden noch verordnet gewesen. Gegen diese Behauptung erhebt Dillmann (p. 524) Einsprache mit der Bemerkung: „es sei schlechthin unglaublich, dass man nach dem Exil ohne Anhalt in den älteren Gesetzesschriften eine derartige Feier sollte als mosaische Satzung neu eingeführt haben.“ Das Unglaubliche kann dennoch wahr sein: hat doch die christliche Kirche des 4. Jahrhunderts, die in solchen Dingen gewiss ebenso scrupulös war, als das Judenthum, das Weihnachtsfest ohne Anhalt in den apostolischen oder überhaupt älteren Schriften als apostolische Satzung eingeführt (Const. ap. V, 13; VIII, 333); und die Geschichte des vorexilischen Israel schweigt so beharr-

lich über die Feier des Versöhnungstages, als die Kirchengeschichte der 3 ersten Jahrhunderte über die des Weihnachtsfestes. „Das Schweigen der Geschichte", entgegnet Dillmann, „beweist nichts, sonst müsste man annehmen, der Versöhnungstag sei nicht vor dem ersten christlichen Jahrhundert entstanden." Aber die Geschichte schweigt nicht bloss; überall, wo von den Festfeiern des 7. Monats erzählt wird, ist kein Raum für den Versöhnungstag. Er ist, wie Delitzsch zugesteht (IV, p. 173 ff.), weder bei der Tempelweihe (2 Reg. VIII) noch bei der Restauration des Kultus (Esr. III, 1—6), noch bei dem neuen Bundesschlusss (Neh. VIII ff.) begangen worden. „Die Vernachlässigung der Feier bei der Promulgation des Esra-Gesetzes beweist nur, dass es Gesetze geben kann, welche nicht ausgeführt werden." Wenn das Gesetz vom Versöhnungstage existirte, freilich! Aber die Frage ist ja, ob es existirte? Und diese Frage ist zu verneinen. Wenn Sacharja mehrere Busstage kennt, aber nicht den Versöhnungstag, wenn Ezechiel 2 Sühntage verordnet, einen am ersten des 1., den andern am ersten des 7. Monats, ohne von ferne anzudeuten, dass er einen herkömmlichen Gebrauch oder ein zu Recht bestehendes Gesetz umändern wolle, so ist das mit dem früheren Vorhandensein von Lev. 16 unverträglich. Wenn Esra und Nehemia den Tag nicht begehen lassen, eben in dem Augenblick, wo sie den PC zum öffentlichen Rechtsbuch machen, so kann dieses Cap. 16 nicht einmal in dem damals verlesenen und sanktionirten Codex gestanden haben, sondern muss noch jüngeren Ursprungs sein. Dillmann behauptet zwar, eine spätere Interpolation hätte den exegetischen Augenschein gegen sich. Mich wenigstens lehrt der Augenschein nur, dass es besser bei den Fest- oder Festopfergesetzen stünde, dass seine Stellung unmittelbar vor dem eingeschalteten Gesetzbuch Lev. 17—26 Verdacht erregt und dass eine Entsündigung Aaron's und seines Hauses bald nach ihrer Weihe (Lev. 9) den Verdacht noch bestärkt.

Wellhausen hebt ferner noch die durchgehende Differenz der Opfertheorie des PC von der vorexilischen Praxis hervor. In der früheren Zeit handle es sich darum,

ob und wem Opfer gebracht werden, im PC um das Wie der Darbringung, um den Ritus; Sünd- und Schuldopfer, Räucher- oder Weihrauchopfer als besondere Gattungen, sowie das Abend-Brandopfer seien vor dem Exil unbekannt. Gegen alle diese Aufstellungen erhebt man Widerspruch.

Was zuerst das Sünd- und das Schuldopfer betrifft, so behaupten Delitzsch (I, 1 sq.), Dillmann (p. 413), sie seien schon früher erwähnt. Aber die von ihnen angeführten Belegstellen sind doch nicht beweisend. Auf Ps. 40, 7, wo חטאת neben anderen Opfergattungen steht, wird man bei der Unsicherheit über das Alter der einzelnen Psalmen und die Integrität von Liedern, welche im kirchlichen Gebrauche waren, nicht viel bauen dürfen; das כסף חטאת und כסף אשם 2 Reg. 12, 17 ist füglich Geldbusse. Hos. IV, 8 bedeutet חטאת im Parallelismus mit עון Sünde nicht Sündopfer, und wenn den Priestern zum Vorwurf gemacht wird, darnach gierig zu sein und davon zu leben, so reicht der Gedanke an eine Geldbusse hier ebenfalls aus. Mich. VI, 7 ist חטאת neben פשע wieder Sünde, es liegt allerdings dieser Stelle die Idee eines sühnenden Opfers zu Grunde, aber die Sühnkraft haftet am dargebrachten Brandopfer, wie sie ja auch sonst öfters bezeugt ist (Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, II. Ausgabe p. 408). Hier aber handelt es sich um das Bestehen des Sünd- und des Schuldopfers als besondere von jenem abgezweigte Gattungen, und davon ist Ezechiel der erste Zeuge. Die von Kittel (p. 59) wiederholte Bemerkung Delitzsch's (I p. 8), dass Ezechiel 40, 39 bei der ersten Erwähnung dieser Opfer davon wie von einer allbekannten Sache rede, nnd erst 43, 19 ff. das Sündopfer beschreibe, verschlägt nichts: dasselbe ist ja auch der Fall mit dem ausschliesslichen Priesterrecht der Zadokiten, welches, wenn auch C. 44 erst gefordert und motivirt, doch 40, 46 schon vorausgesetzt ist. Endlich das Dilemma, womit derselbe Gelehrte (p. 60), von der Differenz zwischen Ezechiel und dem Sündopfergesetz Ex. 29, 10—14, Lev. 8, 4—17 ausgehend, die Priorität des letzteren erweisen will: „Entweder will Ezechiel trotz dieser Differenz dasselbe Gesetz, wie der PC, dann muss er diesen voraussetzen; oder aber, er will ein

anderes — dann setzt er den PC erst recht voraus" — dieses Dilemma verfängt nicht, weil ein dritter Fall möglich ist, derjenige, dass er es nicht kennt, und darum weder bestätigen noch ändern will. Und dieser 3. Fall ist das Richtige.

So wenig als die besonderen Gattungen Schuld- und Sündopfer scheint mir das für sich allein bestehende Weihrauchopfer und der Räucheraltar bezeugt. Es wird nun zwar behauptet (Kittel, p. 53), wo זבח und הקטיר durch die Copula verbunden an einander gereiht sind, wie 1 Reg. 3, 3; 22, 44; 2 Reg. 16, 4, müssen zwei verschiedene Dinge: Schlachtopfer und Räucheropfer gemeint sein. Kann aber nicht geleugnet werden, dass jedes Schlachtopfer aus den 2 aufeinanderfolgenden Handlungen des Schlachtens (זבח) und des Räucherns auf dem Altar des geschlachteten Thieres oder seiner Fettstücke (הקטיר) besteht, und dass der eine Terminus so gut wie der andere auch von dem ganzen Opferakt gebraucht wird, so ist nicht einzusehen, wie die Zusammenstellung זבח והקטיר nicht denselben Opferakt nach seinen 2 Elementen: Schlachten und Verbrennen ausdrücken sollte, lieber als Schlachtopfer und Weihrauchopfer. Es ist diese Fassung recht eigentlich durch 1 Reg. 13, 2 geboten. Ohne besonderes Rauchopfer ist auch ein besonderer Räucheraltar nicht von Nöthen und es ist die Ansicht Wellhausen's, dass letzterer erst später in Q eingetragen ist. Man will ihn in Lev. 16 nachweisen. Der Brandopferaltar im Vorhof *heisse* V. 12 המזבח מלפני י״י, der Altar aber V. 18 אשר לפני יהוה ohne מן sei der Räucheraltar im Innern des *Heiligthums*. Diese Subtilität zeigt nur, wohin selbst ein Meister des Hebräischen sich durch apologetisches Interesse einmal kann verleiten lassen. Dass auch der Brandopferaltar vor Jehova stand, und der Altar vor Jehova genannt wurde, braucht nicht gesagt zu werden; die Bezeichnung mit מן ist eine so wenig stehende, dass keine Stelle ausfindig zu machen ist, wo dieses מן ohne ein vorhergegangenes Verbum der Entfernung gebraucht wäre. Es ist hiernach vergebliche Mühe, das blosse Räucheropfer und den Räucheraltar in dem ersten Tempel zu suchen.

Es ist endlich unbestritten, dass 2 Reg. 16, 15 und noch

Esr. 9,5 nur von einer Minchah des Abends reden, und auch Ezech. 46, 13 ff. eine Olah blos für den Morgen vorschreibt. Dillmann (p. 313) will nichtsdestoweniger Ex. 29, 28 ff., Num. 28, 3 ff., wo auch eine Abend-olah geboten ist, nicht für jünger gehalten wissen, zumal diese auch in Lev. 6, 16 einem vom Verfasser von Q aufgenommenen älteren Stücke schon geboten sei. Der kritische Grundsatz dass jedes Gesetz, dessen Ausübung in anderen Büchern nicht bezeugt ist, auch aus jüngerer Zeit datire, zeige sich hier gerade als ad absurdum führend. Was es mit dem Alter von Lev. 6 auf sich hat, soll weiter unten zur Sprache kommen. Doch gesetzt, auch Dillmann hätte damit Recht, so läge nicht bloss der Mangel eines Zeugnisses für die Ausübung vor, sondern ein Zeugniss der Vernachlässigung des Gebotenen. Dass aber Esra, welcher das Volk auf die Priestergesetzgebung verpflichtete, so harmlos, wie es XI, 5 geschieht, von einer Abend-Mincha sollte geredet haben, ohne ein Wort der Rüge wegen der Uebertretung beizufügen, ist gewiss noch weniger glaublich, als die spätere „Einschmuggelung eines so fundamentalen Gesetzes in den Pentateuch".

Die bisherigen Erörterungen sollten den vorurtheilsfreien, nicht zum Voraus von einer andern Pentateuchtheorie eingenommenen Leser überzeugen, dass den Geboten und Anschauungen der P C über die wichtigsten Angelegenheiten in Kultsachen, heilige Orte, Personen, Zeiten und Handlungen entsprechende Zustände in der vorexilischen Zeit nicht vorhanden waren, noch mehr dass die geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen das Entstehen jener Satzungen begreiflich ist, erst seit der letzten Königszeit und mehr noch nach dem Exil sich einstellten und sie sollten so den Schluss rechtfertigen, dass der Codex, welcher sie enthält, nicht um viele Jahre früher geschrieben ist, als er eingeführt wurde. In den Augen der neuesten Bestreiter der Graf'schen Hypothese ist aber dieser Schluss ein Trugschluss, nicht allein weil ein geschriebenes Gesetz unwirksam, so zu sagen latent bleiben kann, sondern ganz besonders, weil uns in den Blättern des Pentateuchs ein erweislich uraltes Buch erhalten

sei, welches jene Institutionen wenigstens ihrem grösseren Theil nach so gut fordert, wie Q, worin es bruchstückweise aufgenommen ist, das Heiligkeits- oder Sinaigesetz. Gegen ein solches Dokument mit seinem handgreiflichen Zeugniss vermag kein noch so scheinbares Räsonniren auf Grund der Geschichte etwas auszurichten — wenn es nämlich so alt und so umfangreich war, als behauptet wird. Wir besitzen im Pentateuch, lesen wir bei Dillmann (p. 534), Reste eines alten Codex, welcher, obwohl von dem Bundesbuch unabhängig, doch sachlich gleiche Vorschriften enthält, zum Theil allerälteste Gesetze, welche nicht bloss in Ezechiel und Deuteronomium schon vorausgesetzt werden, sondern in der gesammten prophetischen und übrigen Literatur der vorexilischen Zeit wiederklingen, und dieses Gesetzbuch legt nach Delitzsch (XII p. 621) ein gewichtiges Zeugniss dafür ab, dass es ein wirklich mosaisches Fundament ist, auf welchem nicht allein die Religion und Moral Israels beruhen, sondern auf welchem auch dessen Ritualgesetz unter göttlicher Leitung sich nach und nach ausgebaut hat.

Es ist unbestreitbar und auch von Niemand bestritten, dass die religiös-moralischen und sozialen Vorschriften in Lev. 17—26 überall in den vorexilischen Büchern des AT Parallelen haben. Für den P C, welcher in seinen authentischsten Theilen gerade von solchen Bestimmungen Umgang nimmt, kommt diese Thatsache nicht in Betracht; es muss vielmehr gefragt werden, ob das Sinaigesetz auch eine Reihe von Ritualgesetzen in der Art von Q enthielt, so dass in letzterer Schrift nur die vollständige systematische Ausbildung der von Alters her zu Recht bestehenden Kultordnung geboten wäre, und darum bedarf der ursprüngliche Umfang der in Lev. 17—26 eingeschalteten Sammlung von Gesetzen einer eingehenden Untersuchung. Von vorn herein sei eingeräumt, dass nicht alles dazu Gehörige seine anfängliche Stelle behalten haben muss. Der Redaktor, welcher sie einfügte, kann füglich einzelne Stücke daraus dislocirt, vorweggenommen oder nachgebracht haben, besonders wenn er in Q, das ihm den Plan lieferte, an verschiedenen Stellen Analoges vorfand. Findet sich daher in anderen Theilen

des Pentateuchs in Anschauungen und Ausdruck Verwandtes, so wird es als Urbestandtheil derselben anzusehen sein. Delitzsch (XII, p. 621) rechnet hierher das Sabbathgesetz Ex. 31, 12—14, weiter Lev. XI, 43—49 den Schluss des Gesetzes über Reines und Unreines, welcher wenigstens einen Theil des Vorhergehenden zur Voraussetzung hat, und wohl mit demselben hinter 20,25 gestanden haben kann, endlich das Gesetz über die Quasten, Num. 15, 37—41. Klostermann (p. 409) fügt noch anderes hinzu, Ex. 6,6—8 Offenbarung des Namens Jehova, 12, 12^b das Gericht, das Jehova an den Göttern Aegyptens üben will, Num. 10, 9.10 über den Gebrauch der Posaunen im Krieg und bei den Festen. Ich habe selbst schon das Meiste hiervon vorher bemerklich gemacht (Vorexil. Buch p. 38, Anmerk. 62. 80. 85. 181 ff.). Dieses Alles aber reicht zum Beweise nicht aus, dass das „Heiligkeitsgesetz“ eine Q verwandte, wenn auch minder ausführliche Kultgesetzgebung enthielt. Anders stünde allerdings die Sache, wenn mit Klostermann auch Num. 3, 12. 13 (Anwendung des Erstgeburtgesetzes Ex. 13 auf die Auswahl der Leviten) 10,8 wo von den Söhnen Ahron's, den Priestern, die Rede ist, Ex. 29, 38—46, das Gesetz vom täglichen Opfer, wo das Versammlungszelt, Ahron und seine Söhne erwähnt werden, oder mit Dillmann (p. 313, 373 ff., 438 ff.) das Gesetz über Sünd- und Schuldopfer, Lev. V, 1—7, 21—26, das nachträgliche Opfergesetz Lev. VI, VII, und vielleicht das Speisopfergesetz C. II diesem Codex beizuzählen wären. Wir hätten dann, weil die sonstige Bekanntschaft Ezechiel's mit demselben nicht abzuleugnen ist, neben Q ein zum mindesten vor-ezechielisches Gesetzbuch, welches alle aus Kult- und Literär-geschichte geführten Beweise für den jüngeren Ursprung von Q hinfällig machen müsste; die Kultgeschichte bliebe im alten Geleise: ein geschriebenes Kultgesetz, welches bis auf Ezechiel nicht ausgeführt und latent geblieben, seither aber allmählich offenbar und in Kraft getreten wäre. Empfiehlt sich nun bei genauerer Betrachtung die dem Heiligkeitsgesetz (Dillmann's S, unser Ez) hier zugeschriebene Ausdehnung? Liegen in den angegebenen Perikopen ursprünglich demselben integrirende Stücke vor? Die von Kloster-

mann angeführten Stellen in Ex. 29 Num. 3 und 10, 8 tragen alle die auch von Dillmann anerkannten Merkmale von Q an sich (ohel moed, Ahron und seine Söhne = Priester, Leviten im Unterschied von ihnen) und der Ausdruck ist auch sonst nicht Ez, sondern Q entsprechend. Letzteres ist der Fall auch bei den Opfergesetzen, welche Dillmann seinem S (= Ez) zuweist, einmal in Lev. II. Nähte lassen sich darin kaum entdecken, es sei denn der Personwechsel in V, 5. Das kann ein Zeichen sein, dass der Redaktor von I—VII Vorlagen benutzte, nicht aber, dass auch S darunter war, zumal Alles ohne Ausnahme im Styl von Q gehalten ist.

Cap. V, 1—7. 21—26 passen gleichfalls in den Zusammenhang des Sünd- und Schuldopfergesetzes; es ist darin ein so regelmässiger Fortschritt in der Angabe der Einzelfälle bemerklich, in welchen solche Opfer zu leisten sind, dass eine Ausscheidung dieser Abschnitte nur störend wäre, ausserdem haben sie, das Eine עמית V. 21 ausgenommen, die Sprache von Q, und dieses Wort allein kann unmöglich so schwer wiegen gegen die sonstigen zahlreichen linguistischen Berührungen mit Q, dass es die Annahme einer besonderen Quelle erheischte. In Cap. VI und VII zieht Dillmann so Vieles ab, weil die Art von Q darin mit Händen zu greifen ist, dass für seinen Sinaicodex nur noch abgerissene Fragmente übrig bleiben. Warum diese letzterem angehören sollen, warum sie nicht einem der Redaktoren des PC sollten zugeschrieben werden, deren Art sie an sich tragen, ist mir nicht klar geworden, es sei denn, weil diese Gesetze nach VII, 38 auf dem Sinai dem Mose geoffenbart sein sollen, wie der Grundstock von Lev. 17—26 laut 25, 1 und 26, 46, Bemerkungen in Eingangs- und Schlussformeln deren historischer Werth den Ueberschriften der Psalmen gleichzustellen ist. Alle diese Fragmente können aus Q sein, oder von einem Schreiber herrühren, der seinen Styl nachahmt; dass sie einem ältern Gesetzbuch entlehnt sind, dafür entbehren wir aller Beweise.

Kommen wir nun auf Lev. 17—26 selbst und erkundigen wir uns, was nach Dillmann darin von Ritualgesetzen dem Grundstock seines S schon angehört! Die Stellen, welche

hier in Betracht kommen, sind XIX, 5—8 über das Dankopfer, 20—22 über das Schuldopfer, XXI, 16—24 über die Leibesfehler, welche zum Priesterdienst unfähig machen, XXII, 3—7 über die zufälligen Verhinderungen an diesem Dienst; 10—14, welches Bestimmungen darüber enthält, wer an dem Genuss der Qodaschim Theil nehmen darf, und 17—28 über die Beschaffenheit der Opferthiere. Wir gehen sie im Einzelnen durch. Die erste XIX, 5—8 ist nur eine Variante zu VII, 15 ff. Sie mag älter sein als die Parallele, sofern sie für alle Dankopfer gestattet, noch am 2. Tage davon zu essen, was Cap. VII nur vom gelobten oder freiwilligen Dankopfer gelten lässt. Darum ist sie aber nicht aus S, mit dem sie keine sprachliche Verwandtschaft hat, sondern sie ist in dieser Hinsicht Q so ganz ähnlich, dass Dillmann sich (p. 551) gedrungen fühlt, daraus den Schluss zu ziehen, der Verfasser von Q (sein A) habe die für Opfersachen gebrauchten Formeln nicht selbst geprägt, sondern nur aufgenommen. Die übrigen in Frage stehenden Perikopen in ihrer jetzigen Gestalt leitet Dillmann selbst von seinem A oder einem Redaktor in seiner Manier ab, nur soll die Grundlage aus S sein (p. 555. 563 ff.). Aber 19, 21—22 ist nur eine Glosse des Redaktors und das Uebrige trägt keine Spuren von Ueberarbeitung an sich, ausser 22, 24[b] einem versprengten Rest von S. Es ist daher viel näher gelegt, diese Stücke insgesammt von Q oder einem seiner Ergänzer abzuleiten und sie erst durch den Redaktor an ihre jetzige Stelle eingewebt sein zu lassen. Sind aber die rituellen und liturgischen Perikopen nicht Urbestandtheile von S, so kann letztere Schrift, wenn noch so alt, das hohe Alter der Kultgesetze in Q nicht mehr beweisen, und alle Instanzen, welche aus Kult- und Literärgeschichte gegen den vorexilischen Ursprung von Q geltend gemacht worden sind, bleiben in ihrem Rechte. Das speziell Kultische, haben wir gesagt, hatte in dem Urtext des in Lev. 17—26 eingearbeiteten Gesetzbuches keine Stelle. Dagegen müssen wir in Abweichung von Dillmann (p. 619 ff.) die Zugehörigkeit der Schlussrede C. 26 zu demselben festhalten. Sie trägt von Anfang bis Ende so sehr die stylistischen Eigenthümlichkeiten des vorausgehenden

Codex an sich, dass nur mit Hülfe der ihr mit C. 18—20 gemeinsamen Ausdrücke die Bruchstücke desselben Codex in C. 17. 21—25 zu erkennen sind. Auch liegt das Motiv der Ausscheidung dieses Capitels für Dillmann nicht in seiner Sprache, sondern in seinem Inhalt. Es ist in der That dasselbe, wie sich weiter zeigen wird, ein Stein des Anstosses, an welchem die ganze Pentateuchtheorie dieses Gelehrten straucheln und zu Falle kommen muss.

Die vollständige, systematische Ausführung dieser neuen Theorie steht freilich erst am Ende des ganzen Werkes in Aussicht, indess lässt sie sich deutlich genug aus Aeusserungen gelegentlich des Speisegesetzes, p. 480 ff., und in der Einleitung zu Lev. 17—26 p. 534 erkennen, so dass ihre Besprechung schwerlich als verfrüht gelten dürfte. Nach der Ansicht Dillmann's hat der uralte, sinaitische mit dem Bundesbuch verwandte Codex S zwei Bearbeitungen erfahren, die eine, welche besonders rituelle Vorschriften aufnahm, von A dem Verfasser der früher sogenannten Grundschrift (unser Q); die andere mehr paränetisch gehaltene, von einem Unbekannten (X), der aber höchst wahrscheinlich der Jehovist (sein C) ist, und namentlich die Ermahnungsrede (Lev. 26) hinzugefügt hat. Der Redaktor des Pentateuchs hat beide von einander unabhängige Werke des A und C (Q und JE) selbstverständlich mit den darin enthaltenen, aber nicht in derselben Ordnung stehenden Fragmenten des alten S abwechselnd gebraucht, bald aus der einen Schrift ausgelassen, was er aus der anderen schon früher gegeben hatte oder später noch geben wollte, bald, wenn er aus der einen etwas aufnahm, auch aus der andern das Verwandte gleich beigefügt, weil er wusste, dass Beides auf Grund von S ausgearbeitet war. Die Urschrift von S wird ihm desswegen, schliesse ich, auch noch zu Handen gewesen sein. Wie komplizirt diese Hypothese ist, welchen weiten Spielraum sie dem subjektiven Ermessen lässt, sieht Jedermann auf den ersten Anblick ein. Dillmann weiss, was der Redaktor von sprachlich und sachlich ganz gleichartigen Versen aus A oder C oder direkt aus S herübergenommen hat, mit einer solchen Bestimmtheit anzugeben, als ob dieser ihn selbst hätte bald die eine, bald

die andere seiner Quellen in die Hand nehmen und sich daraus die bezeichneten Verse in die Feder diktiren lassen. Die Kunst der Zerlegung ist dieselbe, die man zur Zeit bei den Vertheidigern der Urevangeliumshypothese bewundert hat. Es liegt nicht in meinem Sinne sie an einem Beispiel anschaulich zu machen, da Jeder sie in dem Commentar zu Lev. 17. 21 ff. sich selbst ansehen kann. Ich untersuche lieber, wie die Hypothese in ihren Hauptzügen sich mit den Thatsachen sei es geschichtlichen sei es literärischen verträgt, und frage zuerst: Was ist von den beiden Bearbeitungen von S durch A und C, oder um die im 2. Artikel angenommenen Bezeichnungen beizubehalten, was ist von der Aufnahme von Ez in Q und J durch ihre Verfasser selbst zu halten?

Eine Ueberarbeitung von Ez durch den Schreiber von Q ermangelt des Scheines nicht. Es begegnet uns nicht allein überhaupt jenes Buch nur in Q eingefasst, sondern auch seine Fragmente stehen nur unter Perikopen von Q und sind bisweilen durch Zusätze aus Q oder in dem Geiste und der Schreibart von Q erweitert. Das ist der Fall in Cap. 21. 22. Hier liesse sich nach Ausmerzung einiger späteren Glossen die Hypothese vertheidigen. Aber sie verstösst, um nicht von C. 17 zu sprechen, gegen den Textbestand in C. 23 und 25. In ersterem ist nicht, wie Dillmann behauptet (S. 576), eine ältere Festgesetzgebung in eine jüngere Gestalt gebracht, sondern es sind zwei von einer unabhängige Festgesetze ineinandergeschaltet, sonst käme das Laubhüttenfest nicht mit Differenzen ein zweites Mal in einem Nachtrag an die Reihe. In C. 25 ist ein Gesetz über das Sabbatjahr mit einem anderen über das Jubeljahr zusammengeschmolzen und der Redaktor hat Mühe genug gehabt, beide unter einen Hut zu bringen. Die Aufnahme von Ez in Q ist darnach nicht durch den Verfasser des letzteren, sondern durch einen Redaktor geschehen, welcher beide, Ez und Q, vor sich hatte, und auch in C. 21. 22 den Text von Ez durch Auszüge aus Q bereicherte. Q ist, wie mir scheint, überhaupt kein Sammelwerk, sondern eine Schrift aus einem Gusse. Wie der Verfasser in der Genesis die, sozusagen, aus der

jehovistischen Patriarchengeschichte abstrahirte, dogmatische Essenz in freier Reproduktion dem religiösen Bewusstsein seiner Zeit angemessen wiedergiebt, so lässt er angeschlossen an einzelne Fakten des Wüstenzugs die Kultgesetze, in Verbindung mit der Geschichte der Eroberung, die Rechtsverhältnisse sich entfalten, welche einzuprägen ihm am wichtigsten schien. Wer diesen Charakter des Buches in Erwägung zieht, wird dadurch schon der Vorstellung abgeneigt sein, dass die besonderen mit Ueberschriften und Unterschriften versehenen kleineren Gesetzessammlungen, namentlich auch Ez zu dem ursprünglichen Corpus seines Werkes gehörten.

Mit der anderen Bearbeitung von Ez (= S) durch den Jehovisten (Dillm.: C.) im 8. Jahrhundert steht es aber noch viel schlimmer. Man sucht umsonst in den auf ihn zurückgeführten Stellen Anklänge an seine Schreibart; der fliessendere Styl, und die Warnung vor Götzendienst genügen unmöglich, um *ihn kenntlich zu machen*, zumal letztere auch *im Bundesbuch und im Deuteronomium* nicht fehlt. Zudem unterscheidet sich die Sprache dieser Stücke nicht im mindesten von derjenigen der Theile von Ez, welche in Q aufgenommen sind. Die Nöthigung, diese 2. vermehrte Ausgabe von Ez im jehovistischen Buche anzunehmen, entsteht erst, wenn man alle Stellen von Ez, welche in Q fehlen (wie diejenigen vom Götzendienst), nicht auf Ez direkt zurückführen will, oder auf eine so alte Quelle, wie man sich Ez denkt, nicht zurückzuführen vermag. Da muss dann der Jehovist aushelfen, der im 8. Jahrhundert schreibend wohl C. XVIII, 25. 27. 28. XX. 22 ff. von der geschehenen Austreibung der Kananiter reden und Israel vor ihren Götzendiensten unter Androhung gleicher Strafe warnen und cap. 26 die Widerspenstigen mit dem Exil bedrohen kann (p. 620). Die jehovistische Bearbeitung ist weiter Nichts als das leichte Zelt, darin die mit dem hohen Alter von Ez unverträglichen Stellen untergebracht werden. Und dieses Zelt ist zu eng, Dillmann kann sich nicht verhehlen, dass gegen Ende von C. 26 der Eindruck der vollendeten Katastrophe wiederklingt, und lässt daher den Schluss von einem exilischen Schreiber umgestaltet sein. Wenn ich eine Hypothese aufgestellt habe

und stosse auf einen Abschnitt, der sich damit nicht reimen will, so streiche ich ohne Nöthigung im Texte selbst, ohne Spuren von abweichender Schreibart, von Mangel an Zusammenhang oder Dubletten, das Widerstrebende einfach aus und die Hypothese bleibt stehen! Sind das wohl die richtigen Grundsätze der Kritik? Dieses 26. Capitel, welches sich von der Urgestalt von Ez nicht loslösen, dessen Integrität sich nicht bemäkeln lässt, ist und bleibt der Verräther des Zeitalters des Buches, und ich kann nicht umhin, die ganze zweite Ueberarbeitung von Ez durch den Jehovisten in dieselbe Kategorie mit Wellhausen's verschiedenen Rezensionen von J und E einzureihen, welche Dillmann so treffend als Verlegenheitshypothesen bezeichnet hat (Vorwort, p. VII).

Zur Erklärung des Textbestandes von Lev. 17—26, scheint es mir, bedarf es der ganzen Hypothese von 2 Bearbeitungen von S nicht, und auch nicht der Annahme, dass der doppelt überarbeitete Codex uralt sein müsse. Man stelle, um sich dessen zu überzeugen, was demselben in den genannten Capiteln angehört, synoptisch neben die verwandten Stellen aus Bundesbuch, Ex. 34 und Deuteronomium, wie folgende Tabelle es thut:[1])

Levit.		Exod.	Deuter.
In XVII. 3—9	Verbot anderen Göttern als Jehova und anderswo als beim Tempel zu opfern	(XX. 24) XXII. 19	XII.
10—14	Kein Blutgenuss		XII. 23. 24.
XVIII.	Ehe und Keuschheitsgesetze		
3—5	Einleitung		
6—7	Verbot blutschänderischer Ehe mit der Mutter		
8	„ „ mit einem andern Weibe seines Vaters		XXIII. 1. (XXVII. 19)

1) Für die dieser Urkunde angehörigen Stücke berufe ich mich auf die in Art. II gegebene Scheidung.

Levit.		Exod.	Deuter.
9—15	Verbot blutschänderischer Ehe mit Schwester, Halbschwester, Enkelin, Tante, Schnur		(XXVII, 22)
16	„ der Ehe mit der Schwägerin		XXV, 5 sq. gestattet Leviratsehe
17	„ „ mit Mutter und Tochter		(XXVII, 23)
18	„ „ mit zwei Schwestern zu gleicher Zeit		
19	Verbot des Umgangs mit dem Weibe in ihrer Unreinigkeit		
20	„ des Ehebruchs mit dem Weibe des Nächsten	XX, 14	V, 17
21	„ des Molechopfers		XII, 31 XVIII, 10
22	„ unnatürlicher Vermischung		cf. XXIII, 19
23	„ der Begattung mit einem Vieh	XXII, 18	(XXVII, 21)
24—30	paränetischer Schluss		
XIX.2thlw.	Israel soll ein heiliges Volk sein	XIX, 6 XXII, 30	VII, 6 XIV, 2. 21 XXVI, 19
3ª	„ die Eltern ehren	XX, 12	V, 16
3ᵇ	„ den Sabbat halten	XX, 3	V, 12
4	„ Götzendienst meiden, sich keine Götzenbilder machen	XX, 23 sq. XXXIV, 14. 17	V, 7 sq.
9—18	Nächstenliebe		
9. 10	„ keine Nachlese halten		XXIV, 19 sq.
11. 12	„ nicht stehlen, lügen, betrügen	XX, 7. 15. 16	V, 11. 17
13	„ nicht bedrücken, noch rauben und dem Arbeiter seinen Lohn nicht vorenthalten.		XXIV, 14 15

Levit.		Exod.	Deuter.
9—18	Nächstenliebe		
14	„ dem Tauben nicht schmähen und den Blinden nicht irre leiten		XXVII, 18.
15	„ in Rechtshändeln sich gerecht verhalten	XXIII, 2—8	XVI, 16—20
17. 18	„ nicht hassen und sich rächen		
19. 20	Verbot der Heterogenea		XXII, 9—11
23—25	Das Obst von jungen Bäumen soll erst im fünften Jahre gegessen werden		
26	Man soll nicht mit Blut essen		XXI, 20—27
	„ keine Zauberei noch Wahrsagerei treiben	XXII, 17	XVIII, 8—22
27. 28	„ Haar und Bart nicht rund scheren, noch sich Einschnitte machen in Trauer		XIV, 1
29	„ die Tochter nicht entweihen		(XXIII, 18. 19)
30	„ Sabbath halten, das Heiligthum ehren		
31	„ sich nicht wenden an Todtenbeschwörer und Zauberer	XXII, 17	XVIII, 9—14
32	„ das Alter ehren		
33. 34	„ den Fremdling nicht bedrücken	XXII, 20 XXIII, 9	XXIV, 17
35—37	„ rechtes Mass und Gewicht halten		XXV, 13—16
XX. 1—5	Strafgesetz wegen des Molechopfers		XII, 31 XVIII, 10
6—8	„ wider solche, die Wahrsager befragen		
9	„ wegen Verletzung der Kindespflicht	XXI, 17	
10	„ wegen Ehebruch		XXII, 22

Levit.		Exod.	Deuter.
11—14	Strafgesetz wegen Blutschande		
15. 16	„ wegen Begattung mit einem Vieh	XXII, 18	(XXVII, 21)
17	„ wegen Ehe mit der Schwester		
18	„ wegen Beischlaf mit einer Menstruirenden		
19—21	„ wegen Ehe mit Tante und Schwägerin		
22—26	Schlussermahnung mit Beziehung auf XI in V. 25		
27	Strafgesetz gegen Wahrsager	XXII, 17	
XXI. 1. 6ª. 7. 8ᵇ. 9	Verhalten des Priesters in Trauer und bei Verehlichung		
10—15	„ des Hohepriesters		
XXII. 2. 9. 15. 16	Priester sollen sich des Geheiligten des Volkes enthalten		
29—30	Lobopfer	XXII, 9 XXIII, 18. 19	
31—33	Schlussermahnung		
XXIII.	Festgesetze	XXIII, 14 sq. XXXIV, 18 sq.	XVI,
9—14ª	Erstlingsgarbe zu Ostern		
15ᵇ—17. 20	Speisopfer zu Pfingsten		
22	Verbot der Nachlese		XXIV, 19 sq.
39—43	Laubhüttenfest		
(XXIV. 15. 16)?	Strafgesetz gegen Gotteslästerer		
17—22	„ wider Todschlag und Verletzung	XXI, 12. 23 sq.	XIX, 11 sq.
XXV. 1—7 17—22thln.	Sabbatjahr	(XXIII, 10. 11)	(XV, 1 sq. 12 sq.)
35—38	Gegen Zins nehmen	XXII, 24	XV, 7—11 XXIII, 20. 21
39ª. 40ª. 42. 43. 46ᵇ. 55.	Milde gegen Knechte		
XXVI. 1	Verbot der Götzenbilder, mazzeboth		

Levit.		Exod.	Deuter.
2	Sabbat halten und Heiligthum ehren wie XIX. 30		
2—45	Segen und Fluch	XXIII. 20—24	XXVIII.

Diese Tabelle ist sehr lehrreich. Man sieht, das in Leviticus verarbeite Gesetzbuch, das wir Ez genannt haben, hat zahlreiche Parallelen, bald im Bundesbuch oder Deuteronomium allein, bald in beiden zugleich. Das Mehrere, welches es enthält, besteht in genauerer Auseinanderlegung der Einzelfälle, wie in den Ehe- und Keuschheitsgesetzen und in den Strafandrohungen, in wenigen Geboten über die Enthaltungen der Priester und bei Gleichheit in der Zahl der Feste und ihrer Beziehung auf Ernteverhältnisse, in der Angabe der Speiseopfer zu Ostern und Pfingsten, endlich in dem Verlangen des Sabbatjahres.

Zur Abfassung dieses Codex bedurfte derjenige, welcher ihn zusammengestellt, keiner anderen Gesetzesquellen als des Bundesbuches und des Deuteronomiums und einiger Rücksichtnahme auf die Praxis seiner Zeit — vom Sabbatjahr wissen wir ohnehin, dass Jeremias auf seine Einführung drang. Dies alles — falls er später schrieb als der Deuteronomiker. Letzteres lässt nun Dillmann nicht gelten; der Deuteronomiker ist ihm der jüngste Schreiber. Es ist mir nun freilich nicht recht klar geworden, ob nach seiner Ansicht der D seine Parallelen zu S (Ez), die nur in A und nicht in C stehn, aus A selbst oder aus dem Urtext S geschöpft haben soll. Gegen erstere Annahme müsste ich Protest einlegen, weil, wie im ersten Artikel gezeigt, der D in den wichtigsten Punkten, z. B. in dem Festgesetze und in den Bestimmungen über den Stamm Levi von A abweicht, eine stillschweigende Abrogation aber des zu Recht Bestehenden ihm nicht unterstellt werden darf. Den Jehovisten (C) hingegen hat er gewiss benutzt, wie der Augenschein lehrt, sowohl in Geschichte als Gesetz (Ex. 34) und ebenso auch das Bundesbuch. Hier stossen wir nun aber auf eine literärische Schwierigkeit, welche Dillmann's Auffassung der Pentateuchgeschichte nicht löst.

Bei aller Eigenthümlichkeit seines Styls trägt der Deuteronomiker doch überall noch unverkennbare Spuren seiner Vorlagen an sich nicht allein in seinen geschichtlichen Erinnerungen, sondern auch in der Wiedergabe der Gesetze sei's des Bundesbuches, sei's in Ex. 34; die sprachlichen Berührungen hingegen mit S (Ez) und mit Lev. *26 (aus C)* fehlen ganz, denn der Gebrauch derselben *sprichwörtlichen* Redensart in Deut. 28, 12 und Lev. 26, 19 kann doch keine Abhängigkeit beweisen. Ist es bei diesem Sachverhalt nicht viel wahrscheinlicher, dass zwar Ex. 34, aber nicht Lev. 26 in dem jehovistischen Buche stand? Damit fällt aber die Bearbeitung von S durch den Jehovisten, von der ich weiter oben aus anderen Gründen gezeigt, dass sie nur ein Lückenbüsser der Hypothese ist. Ergiebt sich hieraus, dass der D. A (Q) überhaupt *nicht*, das Jehovistische Buch nur ohne Stücke aus S, S selbst *nicht* in der fertigen Redaktion gekannt hat, *so bleibt nur das Eine noch möglich*, aber nothwendig ist es *nicht, nämlich eine gemeinsame* Grundlage für diejenigen Parallelen in Deut. und Levit. anzunehmen, welche nicht im Bundesbuch stehn, welche Grundlage dann der eine wie der andere Verfasser in seiner besonderen Schreibart, wie das auch bei den Gesetzen der Bundesbuches der Fall ist, wiedergegeben hätte.

Das käme der Ansicht von Delitzsch ziemlich nahe, der auf Grund des Deuteronomiums zwar auch ein älteres Gesetz ausser dem Bundesbuch postulirt, aber dasselbe während des späteren Wüstenaufenthaltes vielleicht in Moab nicht am Sinai gegeben, auch nicht in das Jehovistische Werk aufgenommen sein lässt, und wenn nicht dessen Inhalt doch die Redaktion für jünger ansieht als das Deuteronomium (p. 446 sq. 622 sq.). Darin aber kann ich diesem Gelehrten nicht beistimmen, dass die vorausgesetzte Vorlage des D. auch speciell Cultisches, besser gesagt Liturgisches enthalten haben müsse, dass z. B. das ausführliche Gesetz (Lev. 22, 20—25) über die Fehler, welche opferbare Thiere zum Opfergebrauch untauglich machen, zu seinem Bestande gehört habe. Auch ohne diese Vorlage konnte der Deuteronomiker verbieten fehlerhafte Thiere zu opfern (XVII. 1), da Volk und Priester wissen mussten, was damit gemeint sei. Ebensowenig ist in Deut., XII.

wo die einfache Schlachtung überall gestattet wird, eine Abrogation des Gesetzes Lev. XVII. 1 zu suchen. Ich glaube (Art. II. p. 542 f.) nachgewiesen zu haben, dass die Forderung jede Schlachtung solle beim Heiligthum geschehen und von einem Opfer begleitet sein nur ein aus der Verschmelzung zweier Quellen resultirender Schein ist. Hat aber das Gesetz selbst nicht existirt, so hat es der D. auch nicht abrogiren wollen, und wir haben auch hier keine Veranlassung aus dem Vergleiche beider Stellen auf das Vorhandensein von liturgischen Elementen in der Vorlage einen Schluss zu ziehen. Ich weiss nun wohl, dass die Behauptung der Codex Ez hätte gerade solche nicht mit befasst, einer sehr verbreiteten Ansicht entgegen tritt. Man liebt es jetzt das Deuteronomium für ein Volksbuch anzusehen, welches ebendeshalb nach Art der Propheten die sittlich religiösen Lehren in den Vordergrund stelle, und von den Vorschriften über die besonderen Pflichten und Verrichtungen der Priester absehn konnte. Damit sei keineswegs unverträglich, dass zu gleicher Zeit letztere, so wie sie in Q stehn und theilweise auch in S (Ez) sich vorfinden, schon codificirt waren. Es sei eine irreführende Voraussetzung, wenn man das Verhältniss des deuteronomischen zu dem priesterlichen Gesetz lediglich unter dem Gesichtspunkt der relativen Priorität und Posteriorität ansehe, beide können ebensowohl neben als nach einander bestanden haben (Kittel, p. 37). Ich habe ein schwerwiegendes Bedenken gegen diese Auskunft zu Gunsten des hohen Alters der priesterlichen Thora, sei's in Q sei's in der von Delitzsch und Dillmann vorausgesetzten Gestalt von Ez, und es scheint mir kaum möglich das Deuteronomium für das Produkt einer neben der priesterlichen Entwickelung des Mosaismus einhergehenden, und in theilweisem Gegensatz zu ihr stehenden prophetischen Richtung anzusehn. Es ist nämlich dieses Buch von einem Oberpriester Hilkia ans Licht gebracht, von Jeremia gepredigt, von Priestern eingeführt worden, gewiss nicht gegen ihr Interesse. Würde Hilkia wohl dasselbe bevorzugt, mit besonderer Vorliebe veröffentlicht und zur Grundlage einer neuen Bundesschliessung gemacht haben, wenn andere genuin priesterliche vorhanden waren, die nicht

bloss die Alleinberechtigung des Tempels in Jerusalem, sondern auch die Prärogative seiner Priesterschaft und deren Einkünfte aus den heiligen Gaben des Volkes viel bestimmter aussprachen? Gerade weil es ein Priester ist, der dem D. Geltung verschaffte, vermag ich nicht eine nebenhergehende in höherm Grade priesterliche Richtung *in der letzten* Königszeit für wahrscheinlich zu halten.

Das eben geäusserte Bedenken führt mich schliesslich zu einem Einwurf allgemeinerer Art gegen die Priorität von Ez in irgendwelcher Form vor dem Deuteronomium, einem Einwurf, welcher alle übrigen in den Schatten stellt. Von einem uralten für mosaisch geltenden Buche, das noch dazu in amplifizirter Gestalt in 2 so wichtige Schriften über die Urzeit wie Q und JE aufgenommen sein soll, von einem Buche, welches wenigstens in seinen Ueberarbeitungen sowohl das priesterliche als das prophetische Interesse vertrat, erwartet man billig einen Nachhall in der übrigen Litteratur zu finden, zumal der Redaktor des Pentateuchs es noch in den Händen hatte. Liegen Spuren davon vor? Bei den vorexilischen Propheten nicht: die religiösen und moralischen Grundsätze, die *darin ihren Ausdruck gefunden haben*, begegnen uns freilich *auf jeder Seite, aber wer wird* behaupten, dass sie aus dem Leviticus *entlehnt* sein müssen? Ein von Mose herrührendes Cultgesetz *ist ihnen nicht* allein unbekannt, sondern Jeremias läugnet sogar, dass ein solches gegeben sei. Der Deuteronomiker, von welchem wir noch am ersten eine Bezugnahme auf Ez erwarten, schreibt oft inhaltlich dasselbe vor wie Ez aber in gänzlich abweichenden Ausdrücken. Hilkia, welcher nach den götzendienerischen Zeiten Manasse's und Amon's für die Restauration der alleinigen Verehrung Jehova's seine ganze Kraft einsetzte, und alle Ursache gehabt hätte den alten Codex wieder ans Licht zu ziehen, findet — das Deuteronomium. König und Volk sind erschüttert durch die Flüche in Deut. 28, deren Inhalt ihnen doch aus Lev. 26 hätte bekannt sein müssen. Der Priester Jeremias, so oft er Gesetze citirt oder darauf anspielt, blickt nur auf das Bundesbuch oder das Deuteronomium zurück. Allen Schreibern bis zum Exil ist das Gesetzbuch unbekannt, nirgends

ist ein Gebot, auch wenn es der Sache nach identisch ist, sprachlich von demselben tingirt. Erst bei Ezechiel taucht es auf: er kennt es so genau, dass manche Verse seiner Weissagungen wie daraus abgeschrieben erscheinen, er hat sich so gänzlich in dasselbe hineingelebt, dass er überall in seiner Sprache redet. Was können wir hieraus schliessen? Wenn der Prophet dieses sonst nicht nachweisbare Buch wirklich vorgefunden hat, nur diess eine, dass dasselbe ein aus der Manasse'schen Verfolgung geretteter und darum um so kostbarerer Familienschatz wár. Diess ist schwer glaublich, zumal andere ältere Religionsbücher erhalten geblieben sind und von Manasse nicht berichtet ist, dass er sie zu vernichten strebte. Der Nöthigung, aber nach einer so ganz unwahrscheinlichen Auskunft zu greifen, entgehen wir ohne alle Mühe, wenn wir die beiden vermehrten Ausgaben von S rein aufgeben, und ohne die vom Redaktor beigefügten Ueber- und Unterschriften von S zu berücksichtigen, das Buch für das nehmen, wofür es sich zu erkennen giebt, für eine Zusammenstellung der wichtigsten Religions- und Moralgesetze Israels aus den Anfangszeiten des babylonischen Exils. Die Restauration, wie zuversichtlich auch gehofft, liegt dem Verfasser noch in weiter Ferne; das Land muss seine versäumten Sabbatjahre abtragen, bevor man darin wieder säen und ernten wird. Die Sprache ist anerkannter Massen diejenige Ezechiel's und darum dieser Prophet für den Verfasser zu halten. Das ist freilich nach Dillmann's Erklärung, p. 534, eine gründlich verkehrte, auf falschen kritischen Grundsätzen beruhende und schon widerlegte Hypothese. Delitzsch (XII. 617 sq.), auf welchen sichtlich die Beweisführung für dieselbe einigen Eindruck gemacht hat, urtheilt billiger, dass sie nahe genug lag und Ezechiel entweder der Verfasser oder der Nachbildner des Buches ist. Dass er letzteres nicht sein kann, habe ich so eben gezeigt. Somit wird er der Verfasser sein, wenn nicht umgekehrt das Buch selbst eine Nachbildung von Ezechiel's Weissagungen ist. Ich will nicht wiederholen, was zu Gunsten ersterer Annahme im zweiten Artikel gesagt ist. Es hat jedenfalls nicht die geringste Unwahrscheinlichkeit, dass der Prophet das Wichtigste aus Bundesbuch und Deuteronomium mit Berück-

sichtigung der Gewohnheiten seiner Zeit und der Bedürfnisse der Exulanten zu ihrem Nutzen und Frommen zusammenstellte.

Ich glaube gezeigt zu haben, dass die Annahme eines alten sinaitischen Codex oder Heiligkeitsgesetzes zur Erklärung des von Lev. 17—26 ganz entbehrlich, sein Vorhandensein vor dem Exil unbezeugt, ja unverträglich ist mit den bekannten Thatsachen der Cult- und Litterärgeschichte Israels. Das alte Buch, welches die Grundlinien der mosaischen Religion, Moral und Gottesdienstordnung abgegeben haben soll, welche die Folgezeit nur auszubilden hatte, dieses Buch, auf dessen Entdeckung so viel kritische Kunst verwendet worden, ist, wenn nicht Alles trügt, nicht aufgefunden, sondern zu dem Zwecke erfunden, die Beweiskraft des Zeugnisses der Cult- und Litterärgeschichte gegen den vorexilischen Ursprung des P. C. zu lähmen. Fällt das Fundament weg, auf welches die Gesetzgebung von Q aufgebaut sein könnte, und, wie mir scheint, muss es wegfallen, so gebricht dem vorexilischen P. C. jede Stütze, und es steht mit dem hohen Alter desselben um kein Haar besser als im verflossenen Jahre: Die grossen Wasser der Graf'schen Hypothese sind noch nicht verlaufen, und der dagegen aufgeschüttete Damm, den entlang sie ihren Weg in das alte Flussbett finden sollen, hat sich rissig gezeigt. Die Hypothese selbst ist weder überwunden noch beschädigt. Der Grundfehler von Dillmann's Commentar bei allen sonstigen Vorzügen desselben, die Niemand höher als ich schätzen kann, liegt in dem allzugrossen Vertrauen auf textkritischen Scharfsinn und in übermässigem Misstrauen gegen das Zeugniss der Geschichte. Soll es zu einer endgültigen Lösung der Pentateuchfrage kommen, so darf sie nicht ausschliesslich auf litterarkritischem Wege gesucht werden. Nur die Vergleichung aller im Pentateuch enthaltenen Gesetze nach Inhalt und Sprache untereinander, die Zusammenreihung des in beider Hinsicht Gleichartigen, die Ermittelung der Zeitfolge der ganzen Schichten und der einzelnen Gesetze nach den logischen Verhältnissen der Ursprünglichkeit oder Abhängigkeit, und zuletzt und vornemlich das Zusammenhalten der so gewonnenen Resultate mit der Geschichte wird zum Ziele führen.

Die Totaphoth nach Bibel und Tradition.

Von

Dr. Gottlieb Klein
in Elbing.

Die biblischen Bestimmungen über das Gebot der Totaphoth bilden den ersten Gegenstand unserer Untersuchung, die von diesem ausgehend, sich über die Geschichte des durch die Controversen, die sich an ihn in den verschiedensten Zeiten knüpften, interessanten Gebrauchs der Phylakterien erstrecken sollen. Zum Verständnisse der betreffenden Bibelstellen ist, wie der Verlauf der Untersuchung zeigen wird, eine kritische Betrachtung des Passahfestes vorauszuschicken, was hier in aller Kürze geschehen soll.

Als altes, sehr wichtiges Fest lebte in Israels Bewusstsein das Passahfest. Seine Selbständigkeit hatte das israelitische Volk bei der Einsetzung dieser Feier verlangt und die mannigfaltigsten Gebräuche sollten den Gefühlen des Dankes und der Ergebenheit Ausdruck geben. Allerdings herrscht unter den biblischen Schriftstellern keine Einstimmigkeit in der Auffassung der Bedeutung des Passahfestes. Schon das Wort פסח hat ihnen grosse Schwierigkeiten bereitet. Die Grundschrift Ex. 12, 1—21[1]) kennt zwei Deutungen dieses Wortes, die eine, V. 11, etymologischer Art: ihr sollt es in Eile essen, es ist da Pessach des Ewigen, da soll offenbar der ähnliche Klang des Wortes פסח mit חפזון[2]) uns über die Bedeutung des Festes Aufschluss ertheilen; die zweite Deutung will in dem Worte פסח die Schonung aus-

1) Ich schliesse mich hier den Forschungen Ewald's, Knobel's Nöldeke's und Schrader's an.

2) Vgl. George, Die älteren jüd. Feste, p. 93.

gedrückt finden, die der Ewige dem israelitischen Volke angedeihen liess, beim Tödten der äpyptischen Erstgeburt. Die Grundschrift begnügt sich mit diesen Deutungen und geht sogleich zu den Verordnungen und Gesetzbestimmungen, die das Passahfest betreffen, über. V. 13—20 giebt ein abgerundetes Ganze, dem nichts hinzuzufügen wäre, denn es hat für sämmtliche Vorkommnisse des Passahfestes reichlich gesorgt. Was ist aber mit den Versen 21—24 zu beginnen? Der Gesetzgeber scheint hier wieder von vorne anfangen zu wollen.

Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik d. A. T., S. 40) betrachtet diese Verse als der Grundschrift angehörig, aber gewiss mit Unrecht. Betrachten wir zunächst den betreffenden Vers 21: „Und Moses berief alle Aeltesten in Israel und sprach zu ihnen, thuet euch um und nehmet euch Schafe, Jedermann für seine Familie und schlachtet das Pessach." 22. „Und nehmet ein Büschel Ysop und tunket es in das Blut in dem Becken, und berühret damit die Oberschwelle und die Pfosten. Und es gehe kein Mensch zu seiner Hausthüre hinaus, bis an den Morgen." 23. „Denn der Ewige wird hindurchziehen, die Aegypter zu schlagen, und wenn er das Blut sehen wird an der Oberschwelle und an den zwei Pfosten wird er an der Thür vorübergehen und wird den Verderber nicht in eure Häuser kommen lassen, euch zu schlagen." Auffallend ist es, wie Nöldeke, der die Composition der Grundschrift so tief erfasst hat, es nicht herausfinden konnte, dass gerade die Verse 21—24 seiner Auffassung zuwiderlaufen. Einzelne Abweichungen in den beiden Stellen hätten ihn schon dahin führen können, dass 21—24 viel älter sein müssen als die Grundschrift, ja dass der Verfasser des Stückes V. 1—20 das Stück V. 21—24 vor sich gehabt und nach ihm gearbeitet hat.

Was soll das Gebot V. 21 משכו וקחו לכם צאן bedeuten, nachdem schon V. 2—6 ausführlich über die Bestimmung und Darbringung des Lammes gesprochen worden ist? Als Recapitulation wäre dieser Vers an die unrechte Stelle gerathen.

Wer jedoch den Charakter der Grundschrift kennt, wer

sich davon überzeugt hat, dass sie das „Gesetzliche mit aller Breite ausführt“, wird wohl zugeben müssen, dass der präcise Gesetzesspruch ihr nicht angehören kann. Es ergiebt sich vielmehr, dass die Grundschrift nach diesem Vers gearbeitet, ja dass sie ihn erweitert und commentirt hat. V. 21 befiehlt allgemein: „Nehmt euch Schafe“, dafür specialisirt die Grundschrift: „Ein Jeder nehme sich ein Lamm“. Ein ausführliches Gesetz muss alle Eventualitäten berücksichtigen, daher die ausführlichen Bestimmungen in den Versen 4 und 5. Ob במכסת und תכסו eine Deutung des allerdings etwas schwierigen משכו V. 21 ist, will ich dahingestellt sein lassen.

V. 21 sagt kurz: ושחטו הפסח, die Grundschrift erweitert diess, indem sie zu ושחטו das Subjekt und die Zeitbestimmung hinzufügt.

Dasselbe lässt sich von den folgenden Versen 22 und 23 nachweisen. Nöldeke, a. a. O. S. 41, sagt: „Letzteres (die Einsetzung des Passah) ist für die Grundschrift das eigentlich Wichtige; hier gilt es, rituelle Bestimmungen anzubringen; ja nach ihrer ganzen Anlage muss sie das hier thun, zunächst freilich nur für die Israeliten bei ihrer Auswanderung, aber wie Abraham zunächst das Gesetz der Beschneidung empfängt, welches dann sogleich auf alle seine Nachkommen ausgedehnt wird, so ist es hier.“

Wir erweitern diese sehr wichtige Bemerkung, indem wir hinzufügen: Die Grundschrift nimmt aus der Vergangenheit solche Sätze auf, die sie der Zukunft als Gesetz, als feste Norm darbieten kann. Ein Vergleich des V. 22 mit V. 10 wird diess bestätigen. Die alte Quelle V. 22 verbietet in der Nacht, in der die Erstgeburt getödtet wird, das Haus zu verlassen, לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, das Blut, das an den Thürpfosten klebt, schützt vor dem Tode. Wer es aber wagt, diesen gesicherten Herd zu verlassen, der hat sein Leben dem Würgengel preisgegeben. Die Grundschrift kann von diesem Hausarrest keinen Gebrauch machen. Im Gegentheil, ihr ist diese Nacht ein ליל שמרים V. 42; sie muss also das Verbot לא תצאו entweder ganz beseitigen oder ihm eine ganz andere Färbung geben. Und letzteres nehmen wir in der That bei ihr wahr. V. 9 befiehlt sie das Pessach-

opfer in derselben Nacht zu verzehren, und nichts davon übrig zu lassen bis zum Morgen. Ihrer Art und Weise entsprechend, hätte die Grundschrift hier noch den ihr geläufigen Schluss hinzufügen können: „Diess soll euch sein eine immerwährende Satzung, weil kein Mensch zu seiner Thüre herausging bis zum Morgen.“

Dass V. 23 b. die ursprüngliche Form und V. 13 nur eine Nachbildung ist, unterliegt keinem Zweifel. Es ist der Tendenz der Grundschrift zuwider, Gott einen Verderber משחית beizugesellen, sie betont daher Gottes persönliches Eingreifen, V. 12 ועברתי והכיתי und sie weiss geschickt den משחית aus dem Text zu entfernen, indem sie ihm eine andere Deutung giebt: משחית heisst nicht der Verderber, sondern das Verderben. Um ja keiner anderen Erklärung Raum zu lassen, fügt sie zum Schluss noch hinzu: בהכתי בארץ מצרים, indem ich das Aegypterland schlage.

Wir fahren in der Sonderung der Quellen fort. Aus den verschiedenen Berichten, die vorliegen, geht hervor, dass das Sterben der Erstgeburt und die Einsetzung des Pessach im engsten Zusammenhange stehen. Schon Ex. 4, 33 spricht Gott zu Moses: Du sollst dem Pharao sagen, Israel ist mein erstgeborener Sohn, und ich spreche zu dir, entlasse meinen Sohn, dass er mir diene. Wirst du dich dess aber weigern, so will ich deinen Erstgeborenen erwürgen.

Dagegen bedürfen die Berichte über die Weihung der Erstgeburt eine scharfe Sichtung. Nöldeke, a. a. O. S. 44, sagt: „Von Cap. 13 sind nur 1 f. und 20 zur Grundschrift zu ziehen. V. 2 wird durch Num. 3, 12 f., 8, 16 f. für diese gesichert. Dagegen sind ihr V. 3—10 sicher fremd, in welchen die wirkliche Einsetzung des Festes der ungesäuerten Brode aus einer anderen Quelle viel kürzer, aber mit paränetischen Zusätzen.[1]) Damit hängen nun aber V. 11—16 zusammen, in denen wir ganz ausnahmsweise ein Ritualgesetz ausführlicher als in der Grundschrift haben.“ Wir stimmen

1) Vgl. den Monatsnamen Abib V. 4, wie unten Ex. 23, 15. 34, 18, während die Grundschrift die Monate einfach zählt, die beim Jahvisten beliebte Aufzählung kanaanitischer Völker, V. 3 u. s. w.

mit Nöldeke, der sich Knobel anschliesst, darin überein, dass auch wir die Verse 1. 2. 20 zur Grundschrift ziehen. Die Heiligung der Erstgeburt will sie hier noch nicht behandeln; sie begnügt sich daher mit dem ganz allgemein gehaltenen Satze: heilige mir jedwede Erstgeburt. Was sie unter dieser Heiligung versteht, erfahren wir erst Num. 3, 12. 45. 8, 16 indem sie dort ihren in Ex. 13. 2 gebrauchten Satz anführt und zugleich erweitert. Grössere Schwierigkeiten bereiten die Verse Ex. 13, 3—16. Eine Einheit in diesem Stücke zu finden, mit Knobel (nach dem die Verse 3—19 dem Rechtsbuch angehören) und Nöldeke dürfte aus folgenden Gründen schwer halten: a) Nach Ex. 12, 26. 24; 13, 14. Deut. 6, 20, Jos. 4, 6. 21 sind wir berechtigt anzunehmen, dass dem והגדת Ex. 13, 8 eine Frage vorangegangen sein muss. b) Bilden die Verse 4–7 ein Ganzes.[1] c) Wird nirgends sonst gesagt, dass das Essen der ungesäuerten Brode ein אות sein solle. d) Erkennen wir in dem Worte זכרון V. 9 eine symbolische Auffassung des unverständlichen Totaphoth im V. 16.

Wir glauben daher das 13. Capitel in folgende Theile zerlegen zu müssen: 1) V. 1 und 2 gehören der Grundschrift an, 2) V. 3. 3) 4—7, 4) das Fragment 8—10, 5) 11—16. Wie sich diese einzelnen Stücke zu einander verhalten, wird sich im Verlaufe der Betrachtung ergeben. Wir beginnen mit dem 5. Stücke, denn dieses hat sich uns als älteste Quelle ergeben. V. 13 befiehlt das alte Gesetz, die menschliche Erstgeburt in natura Gott zu weihen. Dass wir unter והעברת nicht das zu verstehen haben, was die Thargg. und nach ihm sämmliche jüdischen Commentare darunter verstehen, nämlich: Du sollst absondern, unterliegt keinem Zweifel.

Geiger (Urschrift, S. 305) sagt: „An mehreren Orten der Könige, des Jeremias, Ezechiel und des jüngeren Jesaias wird uns gesagt, dass der Götzendienst des Baal und Molech darin bestanden, die Kinder zu schlachten, sie im Feuer zu verbrennen, שרף באש, und besonders wird das Thal Hinnom

1) Vgl. Ex. 23, 15. 34, 18.

— das desshalb später Bezeichnung der Hölle wurde — als die Stätte dieses schmachvollen Dienstes genannt. Von einem „Durchführen“ der Kinder durchs Feuer erfahren wir sonst nichts und liegt es nur in unserem העביר und dieses steht, wie wir gesehen, zuweilen gar ohne den unentbehrlichen Beisatz באש. Was ist es nun mit diesem „Durchführen“? Was uns die alten Commentatoren darüber berichten, giebt sich auf den ersten Augenblick als bloss aus den Bibelstellen errathen kund. Wie nun, wenn dieses ganze „Durchführen“ bloss eine alte Correktur wäre für das Verbrennen? Und dass es eine solche ist, bezeugt unser Text 2. Chr. 28, 3, die Parallelstelle zu 2. Kön. 16, 3, wir lesen hier ויבער את בניו באש und wir ersehen daraus, dass das הֶעֱבִיר überall bloss Correktur ist für הִבְעִיר, von dem wir nun begreifen, wie es auch zuweilen ohne באש stehen kann.“

Unter והעברת haben wir demnach nicht „durchführen“, ebensowenig „absondern“, sondern „verbrennen“ zu verstehen. Die Erstgeburt sollte wirklich geopfert werden, was das זבח V. 15 auch bestätigt.[1]) Dass dieser Opferkult in Israel vorhanden war, erfahren wir aus Ex. 22. 28.[2]) Der entschiedenste Nachdruck, den die Bibel auf das Verbot, die Kinder zu opfern, legt, berechtigt zur Annahme, dass dieser Opfercult zu einer Zeit in Israel stark verbreitet gewesen sein müsse.[3]) Eine spätere Zeit war bestrebt die Spuren der heidnischen Gottesverehrung gänzlich zu verwischen, um an ihre Stelle der Menschheit würdigere Opfer zu setzen. An dem Grundstock der alten Tradition zu rütteln, vermag sie jedoch nicht, sie lässt daher zuweilen das alte Gesetz wie es ihr vorliegt, giebt ihm aber eine ganz andere, ihren Anschauungen entsprechende Fassung; ein Verfahren, dem wir bei der Grund-

---

1) Vgl. Geiger, a. a. O. Anmerk.

2) Zum Ausdruck נתן im Sinne von „opfern“ vgl. Lev. 20, 2, 3, und sonst.

3) Vgl. Deut. 12, 31. 18, 10 u. a.

4) Ueber das versuchte Sohnesopfer vgl. Geiger, Jüdische Zeitschrift, VII. 41 f. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern, Leipzig 1876, S. 58.

schrift oft begegnen.[1]) Eine solche Milderung des alten Gesetzes erkennen wir in V. 13, in dem neu hinzugekommenen Gesetze über Lösung der Erstgeburt. Ezechiel 20 ermöglicht den Beweis, dass wirklich das strenge Gesetz V. 12 zu einer Zeit ohne V. 13 existirt hat. Ez. 20, 15 f. geisselt die israelitischen Zustände, „weil die Israeliten die Ruhetage entweiheten und ihre Augen an den Götzen ihrer Väter hingen, darum gab ihnen Gott Satzungen, welche nicht gut waren, und Rechte, durch welche sie nicht leben sollten, und er verunreinigte sie durch ihre Gaben, indem er befahl, dass sie jegliche Erstgeburt durchs Feuer führen sollen, בהעביר כל פטר רחם. Diess that Gott um ihnen Grauen zu verursachen, Entsetzen bei ihnen zu erregen, damit sie ihn dann durch seine strafende Hand erkennen.“ Was nun Ez. unter בהעביר versteht, ersehen wir aus V. 31, wo er באש hinzufügt,[2]) ganz das alte Verbrennen der Erstgeburt. Wenn der Prophet diess Gesetz als ein nicht gutes bezeichnet, wenn er es ein Recht nennt, durch das man nicht leben sollte, so geht aus seinen Ausdrücken klar hervor, dass ihm nur Ex. 13, 12 und nicht 13 vorgelegen, dass er die mildernde Clausel der Lösung der Erstgeburt nicht gekannt hat.[3])

Ebensowenig kann Ex. 13, 14 b hierher gehören, denn es wäre sehr seltsam, dass sich derselbe Gedanke wiederholen sollte.

Wir glauben daher die zweite Hälfte des Verses 14 in der Weise rekonstruiren zu können. Ex. 3, 18 heisst es: Komme du und die Aeltesten Israels zum Könige von Aegypten und ihr sollt ihm sagen: der Ewige, der Hebräer Gott ist uns erschienen, so lass uns denn ziehen drei Tagereisen weit in die Wüste, dass wir opfern unserem Gott (ונזבחה). Ex. 5, 3. 8, 17 erscheint ונזבחה לד' אלהינו als stereotype Redensart.[4]) Die Annahme, dass das פסח auch unter dem Namen זבח bekannt war, wird demnach nicht als ganz unberechtigt erscheinen. Ein Fest unter diesem Namen ist

1) Vgl 12. 13 mit V. 23 und das oben dazu Bemerkte.
2) Vgl. noch 16, 21.
3) Vgl. Dozy, Die Israeliten zu Mekka, S. 7 f.
4) Vgl. noch 8, 22—24.

aus Samuel bekannt, 1. Sam. 1, 21; 2, 19; 20, 6. Nun findet sich in der That זבח in Verbindung mit פסח Ex. 12, 27, eine Deutung erlangt jedoch nur das Wort פסח, während זבח ganz unberücksichtigt bleibt ואמרתם זבח פסח הוא אשר פסח. Vergleichen wir aber Ex. 13, 15, so finden wir זבח, das offenbar ein vorangegangenes זבח erklären will, das in der vorliegenden Quelle fehlt: dass diese beiden Texte sich gegenseitig ergänzen, ist augenscheinlich. Wir stellen nun die alte Quelle folgendermassen her:[1]) והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו זבח הוא לד׳ ויהי כי הקשה. V. 15 Schluss ist Zusatz wie V. 13, dann folgt V. 16. Das alte Gesetz hat also am Sebachfeste folgende Pflichten dem Israeliten auferlegt: V. 12. Jede Erstgeburt in natura Gott zu weihen. Dieses nur einmal im Jahre sich wiederholende und nur an der Erstgeburt auszuführende Opfer genügte nicht, ein Jeder musste an sich ein Zeichen der Gottergebenheit tragen und darum verordnet V. 16: Dies soll sein zum ואת an deiner Hand und zu טוטפת zwischen deinen Augen.

Was diese Totaphoth eigentlich bedeuten, wissen wir freilich nicht mehr. Aus dem Zusammenhang ergiebt sich jedoch, dass irgend eine körperliche Verstümmelung gemeint sein müsse. Von den mannigfachen Erklärungen, die das Wort erfahren hat, erscheint Knobel's als die einfachste, dem Sinne wohl am nächsten kommende. Er sagt zur Stelle: „טטפות für טפטפות kommt von טפף, welches verwandt mit דפה, arab. דפע, דפק und נדף sowie mit תפף tupfen, stossen, stampfen (wie arab. טף) schlagen bedeuten muss und bezeichnet ein angetupftes Zeichen wie *στίγμα* von *στίζειν*.“[2])

Möglicherweise sind die Verbote gegen körperliche Verstümmelung gegen unsere Stelle gemünzt, vgl. Ex. 19, 28 mit 21, 5. Deut. 14, 1 erhebt diese Möglichkeit gar zur Wahrscheinlichkeit.

Wie haben sich nun die späteren biblischen Quellen zu dem strengen Gesetze Ex. 12, 12 verhalten? Der Verfasser

1) nach 12, 27.

2) Ueber den bei den Alten sehr verbreiteten Gebrauch, Zeichen auf der Stirne einzubrennen, vgl. Knobel's Comm., S. 130.

von Ex. 34, 19 hat unsere Stelle bereits in der verbesserten Gestalt, sie ist aber bei ihm ganz corrumpirt. Zunächst fehlt das hartklingende והעברת. Um das fehlende Verb. im Satze zu ergänzen, wird aus הזכרים Ex. 13, 12 das unverständliche תזכר, in לי erkennt man noch das ursprüngliche ליהוה, in שור das שגר. Möglicherweise ist das נד in מקנך aus לך entstanden. Dagegen nimmt er V. 13, der nichts Anstössiges enthält, vollständig auf.

Das Fragment Ex. 13. 8 ff. ist aus den Versen 14—16 gebildet, 13, 8 ist eine tropische Auffassung des V. 16. Das leichtere Wort זכרון, das neu hinzugekommene „auf dass die Lehre Gottes in deinem Munde sei", belehren uns über die Intention des Verfassers. Wie derselbe sich mit dem והעברת abgefunden hat, wissen wir nicht. Möglich, dass er es in קדש wie V. 1 umgewandelt hat und die Grundschrift, die ihm das אות und זכרון 12, 13, 14 — freilich wieder in anderem Sinne — entlehnt, mag ihm auch das קדש entlehnt haben.

13, 3 ist aus Vers 9 entstanden. Aus אות und זכרון wird hier kurzweg זכור, darauf folgt כי בחזק יד aus כי ביד חזקה u. s. w. entstanden.

Aus dieser Untersuchung ergiebt sich nun Folgendes: In der ältesten Zeit kannte man das Passahfest als ein Fest, an dem die Erstgeburt geopfert wurde. Das Gesetz aus jener Zeit verpflichtete ferner einen jeden Israeliten sich durch besondere Zeichen auf der Hand und zwischen den Augen Gott zu weihen. Die späteren Quellen annulliren das strenge Gesetz, indem sie das והעברת Ex. 13, 12 entweder wie Ex. 34, 19 ganz beseitigen oder, wie die Grundschrift, es thut in קדש umdeuten und die Totaphoth werden tropisch als זכרון aufgefasst.

Es sind nun noch zwei Stellen zu betrachten, an denen von Totaphoth die Rede ist: Deut. 6, 8 und 11, 18. Wir haben gesehen, dass das Gebot der Totaphoth im engsten Zusammenhange mit dem Gebot der Weihung der Erstgeburt und dem Passahfest steht. Von diesem Zusammenhang weiss der Deuteronomiker nichts, dass die menschliche Erstgeburt Gott geweiht werden soll, ist ihm überhaupt ganz fremd; er kennt bloss die Erstgeburt von Rindern und Schafen 12. 6, die man

Gott heiligen soll (תקדיש) 15, 19. Ob diese Heiligung am Passah und nur an diesem Feste vorgenommen werde, erfahren wir nirgends bei ihm. Es macht den Eindruck, als ob der Deuteronomiker ganz nach Willkür mit seinen Quellen verfahren wäre. Freilich ist gerade in dieser Willkür sein erweiterter religiöser Gesichtskreis zu erkennen.

Betrachten wir beispielsweise Deut. 6, 20 ff. Das Stück ist offenbar nach Ex. 13, 14—16 gearbeitet. Aber wie verfährt der Deuteronomiker? Dass Gott die ägyptische Erstgeburt getödtet hat, mag er nicht erzählen, denn als Aequivalent müsste dann jegliche Erstgeburt Gott geweiht werden, wie es das alte Gesetz fordert; ebensowenig kann er in diesem Zusammenhange das Gebot der Totaphoth vorbringen: er lässt daher kurzweg beide weg.[1]) Demselben Verfahren begegnen wir in C. 7. Deut. 7, 1—15 entspricht genau Ex. 34, 11—16 und 23, 23. 24. 32. Ex. 34, 17 ff. folgt die Feier des Passahfestes und die Lösung der Erstgeburt, das passt wieder dem Deuteronomiker nicht und er verlässt hier seine Quelle. Die Einsetzung des Passahfestes folgt bei ihm erst 16, 1 ff., aber ohne jedwede Spur von der Weihung der Erstgeburt und dem Gebot der Totaphoth, ja er trifft Bestimmungen über das Passahfest, die von denjenigen in Ex. abweichen, so z. B.: Deut. 16, 1 בקר, während nach Ex. nur Schafe und Ziegen zum Pessachopfer gebraucht werden dürfen. Und wo wir sie am allerwenigsten erwartet hätten, kommen die Totaphoth zum Vorschein. Ob es dem Deuteronomiker bloss darum zu thun war, Ex. 13, 16 an irgend einem Platze anzubringen, oder ob er noch andere Absichten damit in Verbindung bringen wollte, wir können das nicht mehr entscheiden. Soviel wissen wir, dass er die Totaphoth aus dem Zusammenhange, in dem sie Ex. 12, 16 stehen, gerissen hat und dadurch zugleich bekundet, dass er sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung — nämlich als körperliche Verstümmelung — nicht gefasst haben wollte. Was jedoch die Verse in diesem Zusammenhange aussagen, hat Knobel rich-

1) Vgl. übrigens Deut. 4. 22 אותת und לעינינו mit Ex. 13, 16 אות und עיניך.

tig erkannt, dem wir uns ohne Weiteres anschliessen: „Wenn Deut. 6. 8, 11, 18 vorgeschrieben wird, man solle die göttlichen Gebote zu einem Zeichen an die Hand binden und dieselben sollten zu טוטפת zwischen den Augen sein, so ist damit nur gemeint, sie sollen so unzertrennlich und fest wie ein Hand- oder Stirnzeichen dem Hebräer anhangen und immer gegenwärtig sein. Denn die stigmata waren unvertilgbar.[1]) Aehnlich sollen Liebe und Wahrheit an den Hals, die elterlichen Lehren an den Hals und an die Brust, die Gebote der Weisheit an die Finger gebunden sein. Prov. 3, 3. 6. 21, 7. 3. Der jüd. Gebrauch der Gebetsriemen, worüber Winer RWB. s. v. Phylacterien, wird mit Unrecht auf diese Stelle gegründet.“

Die Tradition.

Der Gebrauch, gegen den Knobel sich richtet, besteht im Sinne der Tradition in Folgendem: Jeder Israelite ist verpflichtet in Folge des Gebotes Ex. 13. 19, 16 und Deut. 6. 8, 11, 18 sich Thefillin (precatoria) anzulegen. Diese sollen aus zwei ledernen Kapseln bestehen, deren eine sei auf der Stirn über den Zwischenraum zwischen den Augenbrauen, da wo das Haupthaar anfängt, befestigt, während die andere über den Ellbogen auf das Fleisch des Oberarms zu liegen kommt. ידכה bedeutet nach Mechilta Bo § 17 und Parall. ידכהה die schwache, d. i. die linke Hand. Das Wort Totaphoth erklärt R. Akiba Menach. 39 b und Parall. טט בכתפי (l. בכפתי) שתים פת באפריקי שתים (vgl. Brüll, Fremdsprachliche Redensarten, p. 48, der unsere Stelle sprachlich behandelt), tat heisst im Koptischen „zwei“ und pat in Afrika „zwei“, das will nun sagen, dass man die vier Bibelabschnitte, welche die Kopfthefilla enthält, in vier Häuschen legen müsse. Genauer auf die einzelnen Bestimmungen und Gesetze, die sich an dieses Gebot knüpfen, einzugehen, ist hier nicht unsere Sache. Zusammenfassend und systematisch geordnet sind diese in Maimonides Mischne Thora: Hilchot Thefillin. Von christlichen Autoren, die über Phylacterien ausführlich ge-

1) Vgl. Maxim. 6, 8, 7.

handelt, verweise ich auf Wagenseil Sota cap. 2. p. 307 ff. Buxtorf, Synag. jud., 170 ff.

Die Zeit zu fixiren, wann diese Deutung und mit ihr allmälig die angedeuteten Bestimmungen über die Thefillin zuerst aufkam, sind wir ausser Stande. Dagegen lässt sich annähernd Babylon als der Ort bezeichnen, von dem aus der Gebrauch der Thefillin seine Verbreitung gefunden hat.

Es ist namentlich Schorr gewesen, der zuerst in umfassender und gründlicher Weise die Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der mündlichen Lehre mit dem Parsismus nachgewiesen hat. Man könnte seine Abhandlungen über diese Materie in seinem Chaluz VII. 1—88, VIII. 1—110 epochemachend nennen, wenn deutsche Gelehrte von ihnen Notiz genommen hätten.

In Babylon hat sich den Juden eine, ihnen bis dahin verschlossene Geisterwelt eröffnet. Dort ist der Glaube an dämonische Mittelwesen, an gute und böse Devas aufgekommen, und dieser Glaube war es, der den Menschengeist auf die schlüpfrigsten, unerquicklichsten Pfade geführt hat. Waren einmal böse Geister da, so musste der Mensch Mittel erfinden, sich vor ihnen zu schützen. Beschwörungsformeln zumeist in barbarischen, unverständlichen Worten,[1]) — ein Beweis, dass diese nicht auf heimathlichem Boden entstanden — wurden in Anwendung gebracht. Ich erinnere beispielsweise an die hartklingende Zauberformel, die gegen Eitergeschwulst (סימטא) gesprochen wurde b. Schabb. 22 b: bas basjah mas masjah kas kasjah scharlai u. s. f. Solche Sprüche mögen in der ersten Zeit in Gebrauch gewesen sein da mag man sich noch gescheut haben mit dem heiligen Gottesnamen, dem Tetragrammaton, mystischen Unfug zu treiben, und fremde ausländische Zauberformeln haben genügt, um die Unholde zu bändigen oder zu vertreiben. Einer späteren Zeit standen reichere Mittel zur Verfügung. Die ganze Bibel ward eine Heilmittellehre gegen die zauberischen Spukgestalten, die eine verwilderte Phantasie in den Köpfen

1) Aehnlich bei den Römern, vgl. Ovid. Met. 14. 366 ignotosque deos ignoto carmine adorat.

der Menschen erzeugte. Ja ein Buchstabe der heiligen Schrift den ein geheimnissvolles Krönlein zierte, genügte zuweilen, um eine ganze Legion von Besessenen zu heilen. Das Recitiren einiger Bibelverse macht einen bösen Traum unschädlich. Ber. 55 b u. a. m.

Ein anderes Heilmittel gegen Dämonen und Krankheiten war das Amulet (פירחקא), dieses war entweder ein beschriebenes Pergamentstück, was eigentlich קמיעא hiess, oder ein Bündelchen Pflanzenwurzeln enthaltend, die eigentliche Kamea s. b. Kidd. 23 b.[1]) Der Inhalt der geschriebenen Amulete war verschieden, mitunter waren es Bibelverse b. Schabb. 155 b und ein solches Amulet, mit Bibelversen versehen auf persischem Boden und unter persischem Einfluss entstanden, sind eben die Thefillin, was ihr griechischer Name auch besagt. *Φυλακτήριον* ist nämlich nicht herzuleiten von *Φυλάσσειν τόν νόμον* und durch conservatoria zu übersetzen, sondern es ist ein tutamentum gegen Zauberei und böse Geister.[2])

Zum ersten Mal kommt das Wort *Φυλακτήριον* vor beim *Ἑβραῖος* zu Ez. 13, 18 הוי למתפרות כסתות übersetzt er: *οὐαὶ ταῖς ποιούσαις φυλακτήρια*; das Thargum z. St. übersetzt: רקיעי חשוך Pfühle der Finsterniss. Levy W. B. s. v. רקע bemerkt richtig, „solche Pfühle oder Kissen, die von Zauberinnen genäht wurden, womit man Theile des menschlichen Körpers (die Handgelenke und dgl.) bedeckte. Daraus geht deutlich hervor, dass man unter *φυλακτήρια* nur Schutzmittel gegen Zauberei zu verstehen hat.

Speciell für Thefillin gebraucht dies Wort Matth. 23, 5 in der Strafrede gegen die Pharisäer: *πλατύνουσιν γὰρ τά φυλακτήρια αὐτῶν*, das der Syr. übersetzt: מפתין הנון גר אמרתהון. Adler, N. T. Vers. Syr., und Smith W. B., s. v. אמר, fassen dies als ora fimbria auf; allein solches drückt der zweite Theil des Verses aus: ימרבין צנפתהון דמאניהון. Möglicherweise ist diesem Uebersetzer der Gebrauch der Thefillin fremd gewesen, aber möglich ist auch, dass er ein

1) Vgl. über diesen Gegenstand das sehr lehrreiche Buch von G. Brecher, Das Transcendentale im Talmud, Wien 1850. p. 155 ff.

2) Vgl. Stephanus Thesaurus s. v. *φιλ.*

eigenes Wort für Phylacterien hat, das dem Worte תפילין analog gebildet ist. Wie dieses von תפלה פלל, so ist אמרתא von אמר im Sinne von εὐλογέω[1]) gebildet. אמרתא wäre demnach identisch mit precatoria.[2])

Dass die Thefillin nun wirklich als Amulete, als eine Art von Exorcismus aufgefasst wurden, ersehen wir aus dem Targum z. H. L. 8. 3: אמרת כנישתא דישראל אנא בחירתא מכל עממיא די אנא קטרא תפילין ביד שמאלי וברישי וקביעא מזוזתא בסטר ימינא דדשא תולתא לקבל תיקי דלית רשו למזיקי לחבלא בי Die Gemeinde Israel spricht: Ich bin auserkoren aus allen Völkern, denn ich binde Thefillin an meine linke Hand und an mein Haupt und befestigt ist die Mesusah an der rechten Seite der Thüre, im dritten Theile der Thürpfosten der Oberschwelle zugewendet,[3]) auf dass die Dämonen keine Gewalt über mich haben. Frankel, über den Einfluss p. 90, bezieht דלית רשו nur auf die Mesusah und nicht auf die Thefillin, aber gewiss mit Unrecht. Giebt man zu, dass die Mesusah ad fugandos daemones gebraucht wurde und wird — ein Gebot, das weit eher in den Schriftworten seine Begründung findet als die Thefillin, — dann wäre es eine falsche Apologie von den Thef. solches abwenden zu wollen. Richtig erkannt haben diese Stelle Winer, Realw. b. s. v. Phylact., und Schorr, Chaluz VII. 5. b, u. A.

Noch deutlicher erfahren wir aus Berach. 23 a, dass die Thefillin ein Schutzmittel gegen Dämonen waren. Von R. Jochanan wird erzählt, dass er die Thefillin in den secessus mitgenommen habe, denn er dachte: הואיל ושרונהו רבנן נכטרן, da die Rabbinen es einmal gestattet haben, die Thefillin in der Hand zu halten, indem man seine Nothdurft verrichtet, so mögen ihn diese vor den Dämonen schützen.[4])

---

1) Vgl. Targ. zu Jes. 18, 16 und Levy W. B. s. v. אמר II.

2) Die Vers. Syr. Phylact. ed. White p. 115 übersetzt: פילקטריא.

3) Haneberg, Bibl. Alterthümer, p. 481, übersetzt unrichtig: „eingehüllt in eine Kapsel“, vgl. Levy, W. b. s. v. תולתא und b. Menach. 23 b מצוה להניחה בתחלת שלש העליון.

4) Raschi erklärt das deutlich genug: ich will sie mitnehmen, damit sie mich vor Dämonen beschützen.

In Midrasch Thillim.[1]) zu Ps. 91. 7 lesen wir Folgendes: Der Herr befiehlt seinen Engeln, dass sie dich vor den Dämonen (Masikin) schützen mögen, denn es heisst: es fallen dir zur Seite tausend. R. Jizchak deutet dies so: der linken Hand werden tausend Engel beigesellt, der rechten dagegen zehntausend. Warum diese ungerade Vertheilung? Die Linke, an die man Handthefilla bindet, kann mit tausend Engeln die bösen Geister von sich fern halten, die Rechte muss mehr haben u. s. w. R. Chanina sagt: es heisst nicht, dass Engel dir überliefert werden, sondern sie fallen, das will sagen: Kommen tausend Dämonen über dich, so stürzen sie zusammen dir zur Linken, weil du mit dieser ein Gebot ausübst;[2]) kommen zehntausend Dämonen, so stürzen diese zusammen dir zur Rechten, weil diese viele Gebote ausübt.[3])

Es mag hier noch angeführt werden, dass für das Anlegen der Thefillin der Ausdruck קמע gebraucht wird. Bechor. 30 b. קומעת לו תפלין, die jüngere Parallelstelle b. Abod. sar. liest dafür קושרת und Toss. Demai II und hat gar קמטת.[4])

Von den Judenchristen wissen wir, dass sie sich auch solcher Amulete bedient hatten, dass sie aber nicht wie die Juden Verse aus dem A. T., sondern dass sie die ersten Verse aus dem Evangelium Johannes auf Pergamentstreifen geschrieben und diese mit Kapseln umgeben haben. Chrys. Hom. 72, in Matth. p. 153, vgl. Steph. Thes. v. φυλακτήρια. Schorr im Chaluz VII. 51. vermuthet die Mischnah Megilah 4. 8. נתנה על מצחו הריזו דרך מינות „wenn man die Thefilla auf die Stirn bindet, so ist diess die Weise der Ketzer“, beziehe sich auf die Judenchristen, denn diese sollen ihre Amulete auf der Stirn getragen haben.

Hieronymus zu Matth. 23. 5 berichtet, dass zu seiner Zeit noch Inder, Babylonier und Perser Amulete trugen zum Schutze gegen die Dämonen: quod usque hodie Indae et Persae

1) Vgl. dazu Bamid b. rabba c. 12 Tanchuma wajeze § 3 und Mischpatim Ende.

2) Wortspiel von אלף in der Bedeutung: „tausend“ und „eins“.

3) Wortspiel von רבבה mit הרבה.

4) Vgl. Löw, Ben Chananja, II. 150 ff.

et Babylonii faciunt, et qui hoc habuerit quasi religiosus in populis judicatur. Die ganze Stelle bietet sehr Lehrreiches über den Aberglauben jener Zeit dar.

Die Thefillin bei den Juden und der Kosti bei den Parsen.

Eine auffallende Aehnlichkeit hat der Gebrauch des Kosti bei den Parsen mit den Thefillin. Schorr, Chaluz VII. 45; VIII. 26. 42. 48, hat die Gesetzesbestimmungen, die sich an beide knüpfen, mit einander verglichen, den wir uns in Folgendem, zum Theil ergänzend, anschliessen. Bei Spiegel, Avesta S. 9., ist zu lesen: Der Parse kann bis zu seinem siebenten Jahre nichts Uebels thun, thut er etwas, so fällt die Schuld davon auf die Eltern. Mit dem Kosti oder dem heiligen Gürtel wird er bekleidet im siebenten Jahre in Indien, im zehnten bei den Parsen, die in Hirman leben. Vom siebenten bis zum zehnten Jahre fällt die Hälfte der Schuld an dem Ueblen, welches das Kind thut, auf die Eltern.“

Nach den Rabbinen trägt ebenso der Vater die Sünden des Katan auf sich. Bis zum wievielten Jahre die gesetzliche Unselbständigkeit an dem Katan haftete, ist aus den älteren Quellen nicht zu ersehen. Die Pubertät des Knaben scheint massgebend gewesen zu sein, ihn zum Gadol zu erheben. Die religiöse Praxis hat sich jedoch dahin entschieden, dass der Knabe im Alter von dreizehn Jahren und einem Tag die Pflichten eines Gadol auf sich nehmen müsse. In diesem Alter bekommt er die Phylakterien als Zeichen seiner Selbstständigkeit, und der Vater spricht den Segensspruch: Ich danke dir, Herr, dass du mich von der Sündenlast meines Sohnes befreit hast.[1])

Spiegel, Vendidad, Farg. 18. 21—26. „Es fragte Zarathustra: Wer ist der Vergängliche, Sterbliche? Darauf entgegnete Ahura Mazda: Wer ein sündiges Gesetz lehrt, o heiliger Zarathustra. Wer während drei Nachtzeiten den Kosti nicht anzieht. Wer nicht die Gâthâs recitirt, nicht die guten Gewässer preist. Wer mir einen Menschen, der

1) Vgl. Löw, Lebensalter, 197 ff.

in solche Enge gerathen ist, in die Weite hinausbringt, der thut kein besseres Werk, als wenn er ihm nach der Breite des Rückens den Kopf abschnitte.

Bab. Berach. 47 b lesen wir: Wer ist ein Am ha Arez? Darauf entgegnete R. Ilai: Wer nicht recitirt das S'chma Morgens und Abends. R. Josua erwiederte: Wer die Thefillin nicht anlegt. R. Ilai fährt fort: Einen solchen Menschen darf man durchbohren, selbst an einem Versöhnungstage, wenn dieser auch am Sabbath trifft. R. Jochanan sagt, man darf ihn gleich einem Fische zerreissen. R. Samuel b. Jizchak fügt noch hinzu, nach der Breite des Rückens zerschlitze man ihn. b. Pesachim 49 b.

Nach Vendidad. 18. 115 ist es dem Parsen eine Sünde ohne Kosti zu gehen, s. Spiegel, Parsigramm. p. 175 V. 14: „Wenn ich ohne Kosti gegangen bin, so bereue ich es."

B. Schab. 118 b spricht R. Schescheth: Gott, lohne es mir, denn ich habe das Gebot der Thefillin treulich erfüllt. Raschi erklärt diess: er ging nämlich nie vier Ellen weit ohne Thefillin.

B. Sukk. 24 a wird es Jochanan ben Sakhai nachgerühmt, dass er nie vier Ellen ohne Thefillin gegangen sei. Dasselbe wird von seinem Schüler R. Elieser ausgesagt.[1])

B. Taanith 20 b. fragen die Schüler den R. Adobi, was ihm eigentlich sein langes Leben erwirkt habe. Unter Anderem giebt er auch an, dass er nie vier Ellen ohne Thefillin gegangen sei.

Spiegel, Einleitung in Vispered Yacna p. XXI: „Nachdem einmal diese Ceremonie (der Umgürtung des Kosti) vorgenommen war, durfte der Parse, ohne sich schwerer Sünde schuldig zu machen, den Gürtel nicht wieder ablegen, ausser des Nachts auf seinem Lager."

B. Menach 36 a wird gefragt: Wie lange darf man die Thefillin auf sich haben? Bis zum Sonnenuntergang ist die eine Antwort. R. Jakob sagt: Bis der Verkehr auf den Strassen aufgehört hat. Eine dritte Meinung der Chakhamim geht dahin, dass man sie bis zur Zeit des Schlafengehens an-

1) Vgl. Tractat Thefillin ed. Kirchheim Ende und die daselbst angegebenen Parall.

legen dürfe. Dazu bemerken die Tosafoth z. St.: Sämmtliche Gelehrte sind der Meinung, dass man von Rechtswegen die Thefillin auch Nachts anlegen dürfte, da sie aber die Besorgniss hegten, man würde in den Thef. einschlafen, so wurde von diesem Rechte kein Gebrauch gemacht.

Die Halachah in den alten Uebersetzungen.

Ex. 13, 10 lesen wir: Und du sollst beobachten dieses Gesetz zur bestimmten Zeit von Tag zu Tag. Dieser Vers und namentlich der Schluss desselben: מימים ימימה wird von den Paraphrasten verschiedenartig gedeutet. Onkelos übersetzt: מזמן לזמן; jer. Tharg. I: Du sollst beobachten das Gebot der Thefillin zur bestimmten Zeit, nämlich an Wochentagen, nicht aber an Sabbathen und Festtagen, des Tags nicht aber des Nachts: LXX: *ἀφ' ἡμερῶν εἰς ἡμέρας*: Aquila: *ἀπὸ χρόνου εἰς χρόνον*.

Woher die Verschiedenartigkeit in der Auslegung dieses an sich so klaren Satzes? Die Mechilta z. St. Tractat Pessach c. 17 giebt uns darüber genügenden Aufschluss. „Daselbst werden die Worte החקה הזאת 13, 10 auf das Gebot der Thefillin bezogen und desshalb wird מימים ימימה gedeutet: von Tag zu Tag, d. h. alltäglich, und daraus abgeleitet, dass das Gebot des Nachts, an Sabbathen und Festtagen keine Anwendung finde, während andere es zwar „alljährlich" erklären, aber auch diess auf Thefillin beziehen, indem dieselben alljährlich untersucht werden müssten, ob sie noch brauchbar seien. Dieser ganzen Deutung folgt auch j. Erubin 10, 1 und j. Tharg. I in voller Entwickelung; nicht minder aber die LXX, indem auch sie ימים ימימה „alltäglich" übersetzen. Allein b. Erubin 96 a und Menachoth 36 b erfahren wir, dass diess die Ansicht Josse's des Galiläers ist, während Akiba החקה הזאת auf Pessach bezieht, מימים ימימה alljährlich erklärt, die Bestimmungen über Thef., welche früher aus dieser Stelle abgeleitet wurden, entweder anderswoher herleitet oder wirklich in Abrede stellt. Wir wissen nun auch, was die Berichtigung des j. Th. II bedeuten will, indem es durch sein מן אילין יומין לאלין ירחין andeutet, מימים

יומי sei „alljährlich“ am bestimmten Monate und Tage zu erklären, das Ganze aber auf Pessach zu beziehen, was es entweder nun als selbstverständlich zurücklässt oder was bei uns ausgefallen ist.[1]) Aquilla und Onkelos, die nur in der Schule Akiba's fixirte oder jüngere Halachoth bringen, wie das Geiger vielfach nachgewiesen hat, übersetzen daher auch „von Zeit zu Zeit“, d. h. „allljährlich“ und beziehen das Ganze auf Pessach.

Ex. 13, 16: und zu Totaphoth zwischen deinen Augen, erklären Onkelos und j. Tharg. I: zu Thefillin; die LXX übersetzen: *καὶ ἀσάλευτον πρὸ ὀφθαλμῶν σου*. Wie Aquila Totaphoth übersetzt, wissen wir nicht mehr genau, weil die Lesarten von einander abweichen. Montfaucon liest: *εἰς ἀτίνακτα*, welches gleiche Bedeutung mit dem *ἀσάλευτον* der LXX hat. Field dagegen, in seiner Ausgabe der Hexapla im Schol. s. St. bemerkt: sincerum puto *εἰς νακτὰ* a *νάσσω*, stipo, dense impleo. Unter *νακτὰ* hätten wir sonach die Kapseln (בתים), welche die Bibelabschnitte enthalten, zu verstehen. Wahrscheinlicher erscheint uns Montfaucon's Lesart schon aus dem Grunde, weil die LXX eine Parallele bilden. Allein was bedeuten diese Worte? Spencer (De Leg. Hebraeor. ritual. L. 4. c. 2. p. 1213 Tubing. 1732) meint: Inter eos (qui legem illam sensu tantum metaphorico exponendam censuerunt) LXX eum primis notandi veniunt, qui quod in Moisi est טוטפת ipsi non *φυλακτήρια* sed *ἀσάλευτα* transtulerunt.[2]) Frankel hat schon die Schwäche dieses Arguments erkannt, ohne jedoch die Intention der griech. Uebersetzer bei unserer Stelle erfasst zu haben. Derselbe zieht zur Erklärung b. Schabb. 57[b] herbei und findet in dieser Stelle, dass Totaphoth eine übliche Benennung für das fest anliegende Stirnband sei, „was auf Thefillin, die ebenfalls um den Kopf schliessen, anwendbar“.

Allein aus der angeführten Stelle erfahren wir bloss, dass Totaphoth ein Stirnband ist,[3]) dass dies jedoch unbeweglich

1) So Geiger, Urschrift, S. 474; auf die griech. Uebers. hat er nicht hingewiesen.

2) Angef. bei Frankel, über den Einfluss S. 89.

3) טוטפת המקפת לה מאזן לאזן.

und festsitzend sein müsse — und darauf kommt es hier hauptsächlich an — steht dort nicht.

Zum Verständniss des *ἀσάλευτον* führt uns erst die Mechilta Tr. Pessach z. St.[1]) Daselbst wird die Anfertigung der Thefillin in folgender Weise angegeben: Den Inhalt der Kopfthefillah schreibe man auf vier Pergamentstreifen, diese lege man in vier Kapseln (בתים) und, um das Auseinanderfallen der Kapseln zu verhindern, umgebe man diese mit einem Pergamentstreifen.[2]) Dieser Vorschrift gemäss übersetzt nun j. Tharg. I Ex. 13, 9: ולדוכרן חקיק ומפרש על תפלת רשא קביעא כל קביל עינך בגובה. Diess sei Dir zum Andenken eingegraben und gestochen,[3]) die Kopfthefillah sei befestigt deinen Augen gegenüber auf der Höhe des Kopfes.

Aus diesen Vorschriften geht nun klar hervor, dass die Thefillin fest anliegen müssen, in diesem Sinne übersetzen daher LXX und Aquila *ἀσάλευτον* und *ατίνακτα*, das dem קביעא des j. Tharg. I ganz genau entspricht.

Deut. 6. 8 übersetzt Symmachus *διεσταλμένα*, dazu bemerkt Field im Schol. z. St.: Symmachi autem *διεσταλμένα*, sive distincta, s. deducta, s. injuncta, qua ratione de frontalibus Iudaeorum commode dici possit non habemus dicere. Die Schwierigkeit fällt weg, wenn wir annehmen, dass Symm. die Halachah im Sinne hat, nach welcher die Kopfthefilla aus vier Häuschen zusammengesetzt sein muss.

Vulgata und Syrer übersetzen diese Stellen figürlich, und es ist keine halachische Spur bei ihnen zu finden. Eine Stelle aus der Vulgata wollen wir doch näher betrachten, weil wir durch dieselbe zum Verständniss eines talmudischen Wortes gelangen, das von den Lexicographen missverstanden wurde.

Ex. 13. 16 übersetzt die Vulgata: erit igitur quasi signum in manutua, et quasi appensum quid ob recordationem. In der angeführten Stelle b. Schabb. 57[b] wird auf die Frage:

---

1) Vgl. dazu B. Menach 34[b].

2) כותביו על ד עורות ומניחן בעור אחד.

3) Vgl. Jos. A. J. 4. 8. 18 *φέρειν εγγεγραμένα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ βραχίονος* und dazu Löw, Beiträge zur jüd. Alterthumskunde, I. 25.

was טוטפת bedeute, u. a. geantwortet אמר ר"י מ"ד אפוזינא. Schönhak im ha-Maschbir, Levg. W. B. und Wiesner, Scholien, erklären אפוזינא aus dem griechischen ἄμπυξ. Die Identität dieser beiden Wörter ist schwer zu erkennen. Wir halten das Wort vielmehr für das lat. appensum, mit dem die Vulgata die Totaphoth der Bibel wiedergiebt.

Die Totaphoth bei den Samaritanern.

Aus B. Menachoth 42ᵃ ersehen wir, dass die Samaritaner das Gebot der Thefillin nicht anerkannt haben. Dort wird nämlich den Samaritanern die Berechtigung, die Bibelabschnitte für die Thefillin zu schreiben, entzogen, weil nur demjenigen dieses Recht zusteht, der das Thefillingebot anerkennt.[1] Noch ausdrücklicher bezeugt diess Ibrahim in seinem Bibelcommentar.[2] Vielleicht lässt sich dieser Widerspruch gegen die rabbanitische Satzung auch im samaritischen Bibeltext nachweisen. Eigenthümlich ist es, dass der Samaritaner für ידך Ex. 13, 9 und Deut. 6, 8 ידיך und für ידכם Deut. 11, 18 ידיכם setzt. Noch mehr: das Wort טוטפת, das bei uns an den drei Stellen Ex. 13, 16. Deut. 6, 8. 11, 18 defect geschrieben ist, ist bei ihm durchgehends plene. Das wird wohl nicht zufällig sein. Aus B. Menach 37ᵇ und B. Synhedr. 4ᵇ wissen wir nun, dass Ismael aus der Schreibung des Wortes Totaphoth die Halacha folgert, dass die Kopfthefillah in vier Häuschen gelegt werde. Seine Deutung geschieht in folgender Weise: es steht dreimal Totaphoth, das deutet auf die vier (Kapseln).[3] Das will sagen nach unserer Auffassung dieser Stelle: Ismael las in seinem Bibelcodex einmal טטפות plene, also Totaphoth und die beiden anderen Male defect also: Totepheth, d. h. je ein Häuschen und zwei Häuschen, das sind vier.[4] Um die Möglichkeit dieser Deutung auszuschliessen, schreibt nun der Samaritaner sämmtliche Totaphoth plene. Wahrscheinlich ist es auch, dass ihn

1) כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה.
2) Vgl. Geiger, Zts. d. D. M. G. XX. S. 570.
3) לטטפות לטטפת לטטפת הרי כאן ארבע דברי ר"י.
4) Diese Stelle wurde vielfach missverstanden; sämmtliche Auffassungen vgl. bei Norzi, Minchath Schai zu Deut. 18, 18.

derselbe Beweggrund veranlasst hat ידי im Plural zu setzen.[1]) Der samar. Uebersetzer setzt natürlich überall den Plural, wo ihn sein Text hat. Eine Eigenthümlichkeit seiner Uebersetzung des Wortes Totaphoth müssen wir noch betrachten. In der Londoner Polygl. wird dieses durch מטפין wiedergegeben. Castelli im Lexicon übersetzt das mit Phylacterion, jedoch ohne Beleg dafür, dass dem Worte diese Bedeutung zukommt. Zum Verständniss dieses Wortes gelangen wir durch den samaritanisch-arabischen Bibelübersetzer Abu-Said; er übersetzt nämlich Ex. 13, 16 mit wenukatan bajna ajnajka, d. h. zu Punkten oder Tropfen zwischen deinen Augen.[2]) Abu-Said hat demnach טוטפת a. v. נטף tropfen, träufeln hergeleitet. In diesem Sinne wird wohl auch die Uebersetzung des Samaritaners aufzufassen sein, indem wir מטפין nicht mit Phylacterien übersetzen, sondern es für das hebräische נטפה „Tropfen" halten.

Unsere Auffassung dieses Wortes beleuchtet zugleich einen interessanten Gebrauch, den die Samaritaner noch jetzt bei der Darbringung des Pessachopfers beobachten. Petermann berichtet nämlich in seinen Reisen, S. 237, Folgendes von den Samaritanern: wir sahen „wie sich Knaben mit dem Opferblute einen Strich von der Stirne bis zur Nasenspitze machten, und Väter und Mütter dasselbe thaten." Das ist nichts anderes als die buchstäbliche Erfüllung des Gebotes Ex. 13, 16 im samaritischen Sinne: sie sollen sein zu Blutstropfen zwischen euren Augen.

Die Totaphoth bei den Sadducäern und Karäern.

Wie die geistigen Ahnen der Karäer, die Sadducäer, zu dem Gebote der Thefillin sich verhielten, lässt sich aus den vorhandenen Quellen nur schwer ermitteln. Aus Horajoth 4ª liesse sich der Beweis führen, dass die Sadducäer gegen dieses Gebot keinen Einwand erhoben; aus B. Menach. 42ᵇ scheint aber das Gegentheil hervorzugehen. Vielleicht hat Ismael die Sadducäer im Sinne, wenn er den, nach einer

1) Vgl. Mechilta Bo. c. 17.
2) Vgl. Freitag, Lex., IV. 325.

Seite hin, milden Satz ausspricht:[1]) viel strenger sind die Satzungen der Schriftgelehrten als die der heiligen Schrift; denn spricht einer: ich anerkenne das Gebot der Thefillin nicht, so ist er frei; spricht jemand dagegen: ich will fünf Totaphoth anfertigen, während doch die Schriftgelehrten nur vier angeordnet haben, so ist er schuldig. Das will nun sagen: man kann den Schriftsinn, den Sadducäern gleich, tropisch auffassen, dagegen darf man sich nicht gegen eine Satzung der Schriftgelehrten auflehnen.

Die Karäer erklären die Stellen Ex. 13, 16 und Parallele bildlich und ziehen zum näheren Verständniss die V. V. H. L. 8. 6, Spr. 3, 3. 7, 3 herbei. Zum ersten Male finden wir diese Ansicht ausgesprochen bei David b. Abraham, einem Zeitgenossen Saadias.[2]) Im zwölften Jahrhundert unterzieht Juda Hadassi die Gesetzesbestimmungen der Rabbaniten über das Anfertigen der Thefillin und über das Abschreiben der Bibelabschnitte einer scharfen Kritik.[3]) Ihm schliessen sich im 14. Jahrhundert Aron bei Elia[4]) und Aron bei Josef an.[5]) Beide polemisiren gegen Ibu Esra, der die Tradition aufrecht erhalten möchte. Das Wesentlichste, was die Kanäer gegen die rabbanitische Auffassung der Totaphoth einwenden, hat im 16. Jahrhundert Mordechai b. Nissan zusammengestellt.[6]) Er sagt: das Gebot Deut. 6, 8. 9, welches sich an anderen Stellen wiederholt, beobachten die Rabbaniten buchstäblich; sie legen nämlich die Thefillin an Hand und Kopf und heften die Mesusah an die Pfosten. Wenn sie nun die ganze Thorah da hinein schreiben würden, da könnte man ihnen noch recht geben, so sie aber nur vier Stellen, die das Gebot erwähnen, aufnahmen, so geschieht diess in ganz unberechtigter Weise. Unsere Weisen haben eingesehen, da für das Wort Totaphoth, das dreimal erwähnt

1) B. Synhedr. 88b j. Berach. 1, 4 האומר אין תפילין לעבור על דברי תורה פטור חמש טטפת לעבור על דברי סופרים חייב.

2) Vgl. Pinsker, Lickute, I. 123.

3) Vgl. Eschkol. Alph. 130.

4) im Kether Thorah z. St.

5) im Mibechar z. St.

6) Vgl. A. Neubauer, aus der Petersburger Bibliothek, S. 51 u. 99.

wird, einmal Sikkaron steht, jenes auch nur „Andenken“ heissen könne. Und in der That ist der Sitz des Verstandes in der Stirn zwischen den beiden Augen, und die Schrift will damit nur sagen, dass wir uns die Gebote genau einprägen damit wir Nichts vergessen sollen. In diesem Sinne fasst es auch Spr. 6, 21: binde sie um deinen Hals. Wer mit der Redeweise der heiligen Schrift vertraut ist, wird vielfach gefunden haben, dass wir viele Gebote nicht buchstäblich nehmen können. Wenn z. B. Deut. 10, 16 befohlen wird, die Vorhaut des Herzens zu beschneiden,[1]) so erkennt wohl ein Jeder, dass diese Stelle nur bildlich aufgefasst werden kann, in derselben bildlichen Weise sind also auch die V. V. über Thefillin und Mesusah aufzufassen.

1) Vgl. über diese Metapher die sehr instruktive Auseinandersetzung Ibn Esra's im Jesod Mora ed. Kreizenach, Frankfurt 1840, deutscher Theil S. 77.

Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium.

Von
Prof. Dr. H. Holtzmann.

1.

Die Prioritätsfrage.

Die letzten vier Jahre sahen drei Commentare zu den Johannesbriefen, beziehungsweise zum ersten und bedeutendsten unter denselben, erscheinen. Zwei davon sind wesentlich praktischer Natur, der von Rothe[1]) und Wolf[2]), der dritte, von Huther[3]), stellt bloss eine neue Bearbeitung längst bekannter Arbeiten dar. Der Verfasser vorliegender Studien hat sich diese Commentare zunächst im Interesse gewisser Probleme der johanneischen Kritik angesehen, bezüglich welcher es ihm bisher schwer gefallen ist und zum Theil noch immer schwer fällt, eine ganz bestimmte Stellung zu gewinnen. Die erste dieser Schwierigkeiten betrifft die Frage nach der Priorität, die wenigstens von den beiden praktischen Erklärern dahin beantwortet wird, der Brief lasse sich ohne die Annahme, dass er in seinen Lesern zugleich Leser des Evangeliums voraussetze, nicht verstehen. Auch ich habe

---

1) Der erste Brief Johannis, praktisch erklärt. Aus Richard Rothe's Nachlass herausgegeben von Dr. K. Mühlhäusser. Wittenberg, Kölling. 1878.

2) Ein exegetischer und praktischer Commentar zu den drei Briefen St. Johannis. Von Carl August Wolf. Leipzig, Kössling. 1881.

3) Die drei Briefe des Apostels Johannis, bearbeitet von Dr. Joh. Ed. Huther. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage (Meyer's kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament, 14. Abth.). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1880.

mich bisher stets demselben Resultate entgegengetrieben gefunden, und zwar fast wider Willen, da ich aus allgemeineren Motiven vielmehr einem Standpunkte zustreben würde, der in den Briefen „ankündigende Vorboten des Evangeliums“[1]) zu erblicken vermag. Indem ich daher die Gründe, welche mir zwingend erscheinen, zusammen fasse, geschieht es zugleich ausdrücklich mit dem Vorbehalte, mich gern eines Besseren belehren zu lassen, falls Jemand die einzelnen Glieder meiner Beweisführung zu lähmen oder im Ganzen derselben ein *πρῶτον ψεῦδος* nachzuweisen vermöchte.

Um nun zu constatiren, dass Beziehungen, welche eine Erklärung im Sinne der angedeuteten Alternative verlangen, zwischen beiden Schriftstücken überhaupt obwalten, stellen wir zunächst in denjenigen Parallelen, welche das schriftstellerische Verhältniss mit besonderer Evidenz hervortreten lassen, das eigentliche Beobachtungsmaterial zusammen.

Brief.	Evangelium.
1, 1. *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς . . . περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.*	1, 1. *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.* 1, 4. *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.*
ὃ ἀκηκόαμεν ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα.	1, 14. *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.*
1, 2. *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη,*	1, 14. *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐθεασάμεθα.*
καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν	1, 34. *κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα.* 3, 11. *ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν.* 3, 32. *ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε τοῦτο μαρτυρεῖ.* 8, 26. *ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ.* 8, 40. *τὴν ἀλήθειαν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός.*

1) H. Lüdemann in dieser Zeitschrift, 1879, S. 568.

Brief.	Evangelium.
	15,15. ἃ ἤκουσα ἐγνώρισα ὑμῖν.
	16,13. ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει.
	19,35. ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν.
καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα.	1,1. ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.
	1,2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
	11,25. ἐγώ εἰμί ἡ ζωή.
1,4. ταῦτα γράφομεν ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν (oder nach ℵ B ἡμῶν) ᾖ πεπληρωμένη.	3,29. ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται.
	15,11. ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ.
	16,24. ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.
	17,13. ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς.
1,5. ὁ θεὸς φῶς ἐστίν.	1,4. ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.
1,9 (2,29). δίκαιός ἐστιν.	17,25. πατὴρ δίκαιε.
1,10. ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.	5,38. τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα.
2,1. παράκλητον ἔχομεν,	14,16. ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν.
(3,7) Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.	5,30. ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν.
2,2. αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν,	11,51. ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους,
οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον,	11,52. καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον,
ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.	ἀλλὰ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.

Brief.	Evangelium.
2,3. *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν,*	8,31. *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ.*
ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.	14,21. *ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με, ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου.*
2,5. *ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν.*	14,23. *ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν.* 15,10. *ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου.*
2,6. *ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν.*	13,15. *ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.*
2,8. *ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν.*	13,34. *ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν.*
ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.	1,5. *τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει.* 1,9. *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν.*
2,10. *ἐν τῷ φωτὶ μένει καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.*	11,9. *ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ οὐ προσκόπτει.* 11,10. *ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.*
2,11. *ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.*	12,35. *ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.* 12,40. *τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς.*
2,23. *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει.*	15,23. *ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.*

Brief.	Evangelium.
	15, 24. μεμισήκασι καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.
2, 27. τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων.	14, 26. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὑμᾶς διδάξει πάντα.
	16, 13. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.
3, 1. ὁ κόσμος ... οὐκ ἔγνω αὐτόν.	1, 10. ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
	16, 3. οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ.
	17, 25. ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω.
3, 2. ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα.	17, 24. ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ.
3, 5. ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.	8, 46. τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;
3, 8. ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν,	8, 41. ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν.
	8, 44. ὑμεῖς ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.
ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.	ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς.
3, 10. οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.	8, 42. εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ.
3, 11. αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.	15, 12. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.
3, 12. ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν.	7, 7. ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά ἐστιν.
3, 13. μὴ θαυμάζετε εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.	15, 18. εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε.
	15, 19. διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.
	17, 14. ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς.
3, 14. μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.	5, 24. μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

Brief.	Evangelium.
3, 15. πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.	8, 44. ἀνθρωποκτόνος. 5, 38. τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα.
3, 16. ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε,	15, 13. μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.
καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀθελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.	15, 12. ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.
3, 22. ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν.	9, 31. ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει. 15, 7. ἐὰν τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἂν θέλητε αἰτήσασθε καὶ γενήσεται ὑμῖν. 15, 16. ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῷ ὑμῖν. 16, 23. ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα, δώσει ὑμῖν.
3, 23. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν.	6, 29. τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. 15, 12. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.
3, 24. καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ.	14, 21. ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με.
καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.	14, 20. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.

Brief.	Evangelium.
4,6. *ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.*	8,47. *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει.*
4,9. *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.*	3,16. *οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλὰ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.*
4,10. *οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς.*	15,16. *οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς.*
4,11. *εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.*	15,12. *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.*
4,12. *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται.*	1,18. *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.* 5,37. *οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.* 6,46. *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέ τις.*
4,13. *ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν.*	14,20. *ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.*
4,14. *καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.*	3,17. *ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον . . . ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.* 4,42. *αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.*
4,16. *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν.*	6,69. *καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν.*

Brief.	Evangelium.
ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ.	15, 10. μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου· καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.
5, 1. πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.	1, 12. ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτου. 1, 13. οἱ .... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
5, 3. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.	14, 15. ἐὰν ἀγαπᾶτέ με τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε. 14, 21. ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με. 14, 23. ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει. 14, 24. ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ.
5, 4 (4, 4). πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον.	16, 33. ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.
5, 6. ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος.	19, 34. ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.
οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι.	3, 5. ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος.
	14, 17. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.
καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.	15, 26. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ. 16, 13. τὸ πνεῦμα τῆς ἀλη-

Brief.	Evangelium.
	θείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.
	19, 35. *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία.*
5, 9. *εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν,*	5, 34. *ἐγω δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω.*
	8, 17. *δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν.*
ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν,	5, 32. *ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ.*
	8, 18. *καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ.*
ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.	5, 36. *ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου.*
	10, 25. *τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου, ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.*
5, 10. *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ, ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτὸν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*	3, 18. *ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*
	3, 33. *ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν, ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν.*
	5, 32. *οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.*
5, 12. *ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν.*	3, 15. *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.*
	5, 24. *ὁ πιστεύων . . ἔχει ζωὴν αἰώνιον.*

Brief.	Evangelium.
	6, 40. ἵνα πᾶς ὁ .. πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. 6, 47. ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον.
ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.	3, 36. ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν.
5, 13. ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον τοῖς πιστεύουσιν (so ℵB, dagegen A und die Meisten οἱ πιστεύοντες, recepta endlich καὶ ἵνα πιστεύητε) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.	20, 31. ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.
5, 14. ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν.	14, 13. ὅ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω. 14, 14. ἐάν τι αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω. 16, 23. ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου.
5, 16. ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον . . . ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον, οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ.	11, 4. αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον. 17, 9. οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ.
5, 20. οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν . . . οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.	17, 3. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν. 17, 6. ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις.

Angesichts dieser Reihe von correspondirenden Stellen erklärt nach dem Vorgang von Bleek, B. B. Brückner u. A. auch noch Huther[1]) den Brief für eine Vorstufe des Evangeliums, wie im kritischen Lager unter Voraussetzung einer Zweiheit von Verfassern nach Zeller's Vorgang auch noch O. Pfleiderer[2]), unter der entgegengesetzten Voraussetzung Hilgenfeld[3]) thun. Dagegen lassen auf dem traditionellen Standpunkte, den sie mit den vier erstgenannten Theologen theilen, nach dem Vorgange von Lücke, De Wette, Ewald, Braune, Guericke und Haupt auch noch Rothe[4]) und Wolf[5]), auf kritischem Standpunkte Späth[6]), Mangold[7]) und Schenkel[8]) unter Voraussetzung der Identität des Verfassers, unter der entgegengesetzten Voraussetzung, also in der Nachfolge von Baur und A., Hoekstra[9]) das Evangelium dem Briefe vorangehen.

Für die Priorität des Briefes fallen besonders folgende Erwägungen in's Gewicht: 1) Der Eingang 1, 1—4 geht noch nicht hinaus über die Personificirung abstracter Kategorien, nämlich der *ζωὴ αἰώνιος* und des *λόγος τῆς ζωῆς*, spitzt sich mithin noch nicht zu in dem concreten Begriffe des Logos, findet in letzterem noch nicht den correcten und dauernden Ausdruck für eine, ihm an sich allerdings mit dem evangelischen Prolog gemeinsame, Vorstellungsweise.[10]) Erst das Evangelium ersetzt den Monarchianismus, welchen der Brief mit anderen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts gemein hat, durch eine, Vater und Sohn persönlich unterschei-

---

1) S. 34 ff.

2) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1869, S. 419 ff.

3) Einleitung in das N. T. S. 737 ff.

4) S. 2 f. steht zwar das Gegentheil. Es wird S. 704. 707 nachgewiesen werden, dass über dem Ausarbeiten des Commentars der Verfasser anderer Ansicht geworden ist. Auch habe ich selbst im Jahre 1853 Rothe in der hier angenommenen Weise lehren hören.

5) S. 3.

6) Protestanten-Bibel S. 897 ff.

7) Bleek's Einleitung in das N. T. 3. Aufl. S. 685.

8) Das Christusbild der Apostel. S. 189.

9) Theologisch Tijdschrift I. 1867. S. 137 ff.

10) Pfleiderer, S. 420.

dende, also mit bestimmterem Begriffsapparat operirende Theologie. Freilich hat auch das Evangelium den Monarchianismus keineswegs sofort überwunden; derselbe findet sich auch noch neben und nach ihm, und zwar in ausgeprägtester Form. Es könnte also auch Rückbildung vorliegen. Von dieser Möglichkeit wird unser zweiter Artikel handeln, und der dritte wird zeigen, dass im Unterschiede vom Evangelium gerade dem Briefe, wenn er auch die Thesis in unbestimmterer Weise vertritt, dafür die präcisere antithetische, nämlich die speciell gegen die Häresie gerichtete Formel eignet (4, 2).

2) Nachdem der Briefsteller zuerst Christus als *παράκλητος* dargestellt (2, 1), führt der Evangelist, durch seinen Christus sprechend, den heiligen Geist als *ἄλλος παράκλητος* ein (14, 6). In der That aber wird hierdurch doch nur die Einerleiheit der hier wie dort vertretenen Begriffswelt erwiesen.

3) Der Briefsteller erwartet 2, 18. 28; 3, 2 noch eine nahe Parusie; der Evangelist hat diese Erwartung aufgegeben. Aber der Letztere bietet überhaupt originalere und individuellere Ansichten, welche der Erstere ebenso gut dem katholischen Durchschnittsglauben näher bringen kann, als nach der entgegengesetzten Hypothese der Evangelist einen Fortschritt von diesem Durchschnittsglauben repräsentiren würde.

4) Der Briefsteller steht dem paulinischen Lehrbegriff noch näher, indem er 1, 9 Gottes Gerechtigkeit ähnlich wie Röm. 3, 26 als Motiv zur Sündenvergebung geltend macht und Christi Werk 2, 2 als *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν* fasst im Anschlusse an Röm. 3, 25, wogegen der Evangelist das Werk Christi unter den ganz andern Gesichtspunkt stellt, dass der Sohn den Vater verklärt hat durch Offenbarung seines Namens unter den Menschen (17, 4—8)[1]. Aber in Bezug auf das Verhältniss von Natur und Gnade steht dafür der deterministische Evangelist dem Paulinismus näher als der Briefsteller, und 2, 2 berührt sich jedenfalls mit Joh.

1) Pfleiderer, S. 419ff.

11, 51. 52 schon rein schriftstellerisch, wird sich darum dogmatisch nicht gegensätzlich dazu verhalten.

5) Auf 1. Joh. 5, 6 wird Joh. 19, 34. 35 in einer Weise Rücksicht genommen, daraus hervorgeht, dass dem Evangelisten der ursprüngliche Sinn jener Stelle fremd gewesen. Sonst hätte er bei der Umsetzung des dogmatischen Inhaltes in eine Geschichtsthatsache nicht neben dem Blut auch das Wasser, welches doch, weil auf die Taufe bezüglich, mit dem Tode Jesu nichts zu thun hat, aus Jesu Seite fliessen, aus dem Testimonium spiritus auch nicht eine rein äussere Bezeugung durch den Gewährsmann werden lassen.[1]) Aber nur schwer lässt sich das Missverständniss beweisen, vermöge dessen aus dem gegen den Doketismus angerufenen Zeugniss des Geistes eine äusserlich constatirte Thatsache geworden sein soll. Dagegen verweisen wir für die umgekehrte Annahme auf den Schluss dieses Artikels (S. 711).

6) Der Fortschritt vom Brief zum Evangelium bezeichnet zugleich einen Fortschritt in Bezug auf den griechischen Ausdruck. Aber es giebt auch Rückschritte, und die Voraussetzung der Identität des Verfassers ist erst noch zu untersuchen.

7) Der Brief wird bei Papias und Polykarp schon benutzt zu einer Zeit, da sichere Spuren von der Benutzung des Evangeliums fehlen. Aber letzteres taucht dafür bei Justin auf, und es wäre begreiflich, wenn die populärere von beiden Schriften, zugleich auch die weniger gegen das traditionelle Christenthum anstossende, schneller bekannt geworden sein sollte[2]).

Für die andere Seite der Alternative spricht Folgendes:

1) Unzweifelhaft liegt auf Seite des Evangeliums die grössere Originalität, daher der Brief sich eher wie ein Nachtrag zum Evangelium ausnimmt, als dieses sich eignet, die Erfüllung der Verheissungen des Briefes darzustellen. Man beachte, wie der Briefsteller als Hauptinhalt die Predigt Jesu

---

1) Pfleiderer, S. 420.

2) Nach Ewald (Gesch. Isr. VII, S. 217 f.) wäre das Evangelium früher geschrieben, der Brief aber früher veröffentlicht worden.

den Gedanken ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν (1, 5) und als Hauptgebot, das Gott durch Jesus gegeben, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (4, 21) namhaft macht. An Beides hätte er sich bei Abfassung des Evangeliums besser erinnern dürfen, als dadurch geschieht, dass Joh. 3, 19; 8, 12; 9, 5 vielmehr Christus als φῶς und Joh. 13, 34; 15, 12 die durch die Liebe Christi motivirte Liebe der Christen als dessen neues Gebot erscheint.[1]) Aber diese und andere Fälle von Inconcinnität führen vorher noch, als es zur Entscheidung der uns hier interessirenden Frage kommt, vor das zweite der zu besprechenden Probleme, welches vielmehr der Identität des Verfassers gilt.

2) Zu constatiren ist die Unverständlichkeit mancher abbreviirten und contrahirten Formeln des Briefes ohne das Evangelium. Es sind namentlich Stellen wie 2, 2 (= Joh. 11, 52); 23 (= Joh. 15, 23. 24); 27 (= Joh. 14, 26); 3, 8 (= Joh. 8, 44); 4, 6 (= Joh. 8, 47); 5, 12 (= Joh. 3, 36); 14 (= Joh. 14, 13. 14), in welchen man nicht bloss die kürzere, sondern auch die reifere, jedenfalls die spätere Form wahrzunehmen glaubt.[2]) Bei genauerer Verfolgung ladet aber auch eine solche Beobachtung leicht vielmehr zu der Beantwortung der zweiten Frage ein, sofern sie eher am Platze scheint unter der Voraussetzung, dass hier ein Späterer auf Grund des Evangeliums und der Bekanntschaft seiner Leser damit arbeitet, als wo man von der Annahme der Identität des Verfassers und insonderheit der apostolischen Echtheit beider Schriften ausgeht. Denn wenn der Brief auch für uns Heutige des Evangeliums als eines Commentares bedarf, so folgt daraus noch nicht ein Gleiches für die ersten Leser, sofern diese ja an der mündlichen Verkündigung des, als so lange unter ihnen anwesend gewesen zu denkenden, Apostels einen viel besseren Commentar gehabt hätten.[3])

1) Hoekstra, S. 159. Vgl. daher die Verlegenheit der Exegeten zu 4, 21 auch noch bei Rothe und Wolf. Jener findet die betreffende ἐντολή nur „der Sache nach" (S. 162) in den Evangelien, dieser nur „im Geiste unserer Religion" (S. 232).

2) Braune in Lange's Theol. hom. Bibelwerk, N. T., XV, 2. Aufl. 1869, S. 11.

3) Huther, Reuss, Wolf, S. 9.

3) Etwa die Hälfte der obigen Parallelen ist von der Art, dass sie im Evangelium die Capitel 13—17 berühren.[1]) Der Commentar scheint es daher besonders auf die Abschiedsreden abgesehen zu haben. Aber die Situation des inmitten der Seinigen redenden und von ihnen Abschied nehmenden Christus steht an und für sich zu derjenigen des apostolischen Oberhirten, der seinen Gemeinden das schriftliche Vermächtniss des Briefes hinterlässt, in einer näheren Analogie als die des Joh. 1—12 mit den Juden streitenden Christus.

Ist aber auch keine der drei Schlussweisen in ihrer Allgemeinheit geeignet, ein sicheres Endresultat zu vermitteln, so können doch Fälle eintreten, deren individuelle Beschaffenheit dem Exegeten ihre Anwendung nahe legt, ja aufnöthigt. So scheint uns namentlich gleich der Eingang des Briefes 1, 1—4 mit Sicherheit auf Joh. 1, 1. 14 zurückzuweisen, zumal da ein *ἀπαγγέλλειν* von der Art des V. 3 in Aussicht gestellten Inhaltes im Briefe selbst vergeblich gesucht wird. Nichts folgt von dem, was wir nach einer solchen Ankündigung erwarten sollten: weder eine metaphysische Betrachtung über die *ζωή*, noch ein historisches Referat über dasjenige, was zu sehen und zu hören und zu betrachten gewesen.[2]) Wie übrigens auch in der Mitte des Briefes geschieht (4, 14), charakterisirt sich dieser Eingang als Anrede an die Leser des Evangeliums[3]), daher denn auch von den beiden Formeln *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἑωράκαμεν* (1, 2) und *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐθεασάμεθα* (Joh. 1, 14) die letztere ohne Zweifel als die in sich klarère, also wohl durch die erstere vorausgesetzte erscheint.[4]) „Besonders könnte der *λόγος τῆς ζωῆς* (1, 2) kaum gedeutet und begriffen werden, wenn den Lesern nicht der evangelische Prolog vorgelegen hätte“.[5]) Auch der Schluss des Eingangs *ταῦτα γράφομεν ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ῇ πεπληρωμένη* (1, 4) sieht

1) Braune, S. 5.

2) Hoekstra, S. 160 ff. Ebenso Thiersch: Kirche im Apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. S. 260.

3) So Rothe, S. 16. 21. Vgl. oben S. 700, Note 4.

4) Hoekstra, S. 144. 162. Im Grunde auch Huther, S. 47.

5) Wolf, S. 3. Im Grunde auch Huther, S. 35.

aus, wie eine Andeutung davon, dass der Brief den erfreulichen Eindruck des Evangeliums zu ergänzen und zu vollenden gedenke. Diese Andeutung geschieht freilich mit Benutzung von Worten des Evangelisten, welche in den Abschiedsreden des johanneischen Christus (Joh. 15, 11; 16, 24; 17, 13) als Abschluss der ganzen neuen Offenbarung ebenso am Platze, als schwer erklärlich bei einem Schriftsteller sind, dessen Leser Alles, was er ihnen zu sagen hat, bereits wissen (2, 21. 27).[1])

Nachdem so der Briefsteller nach dem Vorbilde des Evangeliums einen Prolog gebildet hat, lässt er sich 1, 5—7 von jenem Begriffe des *φῶς* leiten, welcher ein Hauptthema des johanneischen Prologs,[2]) aber auch des Abschnittes vom Blindgeborenen war (Joh. 8, 12; 9, 5), in dessen Gedankenkreis die Rede mit 1, 8 einmündet[3]). Der Inhalt dieses Verses (*ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν*) sieht auf Joh. 9, 41 (*νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν*) zurück, insofern der Briefsteller daraus (*εἰ τυφλοὶ ἦτε οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν*) den ihm sonst nicht eigenen Ausdruck *ἁμαρτίαν ἔχειν* aufnimmt (sonst *ἁμαρτάνειν, ἁμαρτίαν ποιεῖν*) und dem *τυφλὸν εἶναι* das *εἰπεῖν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν* substituirt, wie denn auch gegenüber dem *ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει* des Evangelisten der Briefsteller 1, 9 sofort zu der Art und Weise übergeht, wie diejenigen, welche ihre Sünden bekennen, derselben auch ledig werden.[4]) Zugleich schwebt auch eine Erinnerung der Art und Weise vor, wie den Juden, weil sie sich nicht als Thäter und Knechte der Sünde erkennen wollen, jedwede Erkenntniss der Wahrheit abgesprochen wird (Joh. 8, 32—34). Auch die Berührungen, welche die folgende Partie mit dem Evangelium aufweist, sind desshalb als nicht rein zufällig zu betrachten, weil der Verfasser, sobald er die Idee des *ἱλασμός* berührt (2, 2), die Reminiscenz an die sachliche Parallelstelle Joh. 11, 51. 52 sogar im Satzbau zur Schau trägt.

1) Hoekstra, S. 162.
2) Ebendas. S. 144. Vgl. Haupt: Der erste Brief des Joh. S. 21.
3) Hoekstra, S. 162f.
4) Ebendas. S. 166.

Den deutlichsten Beleg für unseren Satz bieten aber erst die Verse 2, 7. 8. Dass mit der ἐντολὴ καινή und der ἐντολὴ παλαιά dasselbe Gebot gemeint ist, nehmen heutzutage so gut wie alle Ausleger an. Denn durch 9—11; 3, 11. 23; 2. Joh. 5 wird die althergebrachte und auch von der grossen Mehrzahl der neueren Erklärer getheilte Auslegung sichergestellt, wornach es das Gebot der Bruderliebe ist, welches ein altes heisst, sofern die zum guten Theil sicher schon als Christen geborenen Leser es ἀπ' ἀρχῆς besessen[1]); sie gehören also schon einer späteren Generation an[2]) und wissen gar nicht anders, als dass dieses das Hauptgebot sei, weil es „so alt ist als das Christenthum selbst“[3]). Andererseits aber ist es auch wieder ein specifisch christliches Gebot, und so namentlich in derjenigen Evangelienschrift, auf deren Inhalt der Briefsteller durchweg reflectirt. „Setzt er bei seinen Lesern Kenntniss seines Evangeliums voraus, so konnte er in dieser Beziehung vollends ganz zweifellos sein; denn sie mussten sich bei Vers 8 schlechterdings an Joh. 13, 34 erinnern“.[4]) Hier und 15, 10. 12 wird es ja ausdrücklich als ein neues eingeführt. Beziehung auf diese Stellen nehmen daher schon Theophylakt und Oekumenius, unter den Neueren Baur, Hilgenfeld, Ewald, De Wette, Weiss, Hoekstra, Braun, Mangold, Haupt und Hoekstra[5]), ja „vielleicht“ selbst Düsterdieck an.

Mit den folgenden Versen 2, 9—11 schliesst der Briefsteller diesen Abschnitt ab, und der Umstand, dass 2, 10. 11 sich erkennbarst mit dem Bilde Joh. 11, 9. 10; 12, 35 berührt (man vergleiche besonders die Correspondenz der Sätze vom σκάνδαλον ἐν αὐτῷ und φῶς οὐκ ἐν αὐτῷ und das dem σκάνδαλον entsprechende προσκόπτειν, das beiderorts stehende οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει), spricht allerdings für diejenige Construction des Briefinhalts, welcher zufolge der Begriff des

1) Ewald, Sander, Neander, Düsterdieck, Erdmann, Huther, De Wette-Brückner, Haupt, Wolf, S. 41.

2) Hilgenfeld, S. 362.

3) Hoekstra, S. 166.

4) Rothe, S. 56 f.

5) S. 165 ff.

Lichtes den ersten Theil desselben beherrscht.[1]) Vornehmlich verräth sich die Abhängigkeit darin, dass Formeln, die im Evangelium nicht fern von einander stehen, hier in unmittelbare Nähe gestellt werden, und zwar auf Kosten des Sinnes. Denn vermöge der Combination von Joh. 12, 35. 40 ist statt des Teufels die Finsterniss selbst zur blendenden Macht geworden.

Sehr charakteristisch ist nun aber der Anfang des neuen Abschnittes (2, 12—14), wo nach richtiger Lesart ein dreimaliges γράφω mit denselben drei Causalsätzen begründet ist, auf welche unmittelbar darauf auch ein dreimaliges ἔγραψα sich stützt. Das scheint so sehr eine unerträgliche Tautologie zu sein, dass seit Calvin Manche auf den Verdacht der Unechtheit von V. 14 geriethen. Aber in dem Wechsel der Zeit liegt ein materieller Unterschied, und alle Ausleger scheitern ausser denjenigen, welche die Gegenwart auf den Brief beziehen (wie 1, 4), die Vergangenheit aber auf das Evangelium.[2]) Der Verfasser, der sich bei dieser Gelegenheit mit dem Evangelisten identificirt, will angeben, unter welchen Voraussetzungen er sich an die christlichen Leser wende: nämlich unter der, dass sie die wesentlichen Grundlagen des christlichen Glaubens und Lebens bereits kennen und in sich aufgenommen haben. Weder die geschichtliche Darstellung im Evangelium, noch die Ermahnungen des Briefes sind für andere als für wirkliche Christen bestimmt — und zwar für solche, in deren Kreisen das Christenthum schon eine bestimmte Continuität gewonnen hat, also für Kinder, welchen in der Taufe die Sünden vergeben sind[3]), für Jünglinge, welche im praktischen Kampf

---

1) Rothe, S. 61: „Bis dahin hat Johannes immer noch den 1, 6 ausgesprochenen Gedanken festgehalten.“

2) Socinus, Whiston, Storr, S. G. Lange, Baumgarten-Crusius, Ebrard, Schott, Thiersch, Hofmann, Mangold, Braune, Rothe, S. 68. Dass Letzterer ἔγραψα dagegen S. 65. 67 auf eine frühere briefliche Mittheilung bezieht, beweist nur wieder die Zwiespältigkeit des herausgegebenen Manuscripts (vgl. auch S. 58. 73).

3) Entweder sind die παιδία die Christen überhaupt, die dann in die Classe der „Väter“ und der „Jünglinge“ zerfallen (Rothe, S. 63),

wider die heidnische Aussenwelt erstarkt, für Väter, welche in der Erkenntniss Gottes Vorbilder geworden sind.

Im Uebrigen geht der Verfasser von nun an direct zur Verfolgung seines polemischen Zweckes über, und es ist deshalb erklärlich, wenn er sich nunmehr freier bewegt und seine Abhängigkeit ihm weniger auf Schritt und Tritt nachgewiesen werden kann. Nichtsdestoweniger bieten sich auch jetzt noch der betrachtenden Vergleichung manche Stellen, die ohne Rückblick auf das Evangelium schwer zu begreifen sind. So dürfte 2, 25 die ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ὑμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον doch eher auf Joh. 10, 28; 14, 19—21; 17, 14[1]), als etwa auf Apoc. 2, 10; Jak. 1, 12; 1. Tim. 4, 8 zurücksehen, und ebenso was von dem χρίσμα gesagt ist, dass es μένει ἐν ὑμῖν und διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων καὶ ἀληθές ἐστιν (2, 27), so dass ihr οἴδατε πάντα (2, 20) auf Joh. 14, 26, wo der heilige Geist, nach 16, 13 ein Geist der Wahrheit, gerade dieses Geschäft der Belehrung übernimmt.[2]) Insonderheit aber begegnen wir gleich im dritten Capitel noch zwei Fällen, wo die Direction, welche die Gedanken des Briefstellers nehmen, ihre Erklärung einfach aus dem Evangelium empfangen.

Zunächst erweist sich der Verfasser von 3, 8—15 ganz durch Erinnerung von Joh. 8, 40—44 geleitet[3]). Dass hier die Juden die ἔργα ihres Vaters thun (8, 41), welcher darum der Teufel sein muss, weil sie Jesu gegenüber nicht Liebe (8, 42), sondern mörderischen Hass an den Tag legen (8, 40), also ein echtes Gelüsten des Teufels, welcher Menschenmörder von Anfang ist (8, 44), giebt dem Briefsteller Anlass nicht blos zu einzelnen Ausdrücken, wie τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου, sondern zu folgender Verallgemeinerung jener Stelle des Evangeliums: aus dem Teufel und ein Kind des Teufels (3, 10), welcher von Anfang an sündigt (3, 8), ist, wer seinen

oder aber „die Stelle beweist, dass schon damals in den Gemeinden getaufte Kinder vorhanden waren" (Wolf, S. 57).

1) Wolf, S. 98.

2) Ebendas. S. 82: „Da sich Johannes auf dieses Wort hier offenbar bezieht".

3) Hoekstra, S. 145.

Bruder nicht liebt (3, 10), wie Kain, der erste Mörder, that (3, 12), welchem gleich Jedweder, der den Bruder hasset, ein Menschenmörder ist (3, 15). Es wird sonach das Urtheil, dass der Teufel *ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς* 8, 44, worin auch Wolf den Anlass für die Ausführungen des Briefes findet [1]), in diesem so auseinandergelegt, dass zunächst (3, 8) nur im Allgemeinen ausgesagt wird, *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει*; dann werden die *τέκνα τοῦ διαβόλου* eben daran erkannt, dass sie sündigen (3, 10), und zwar in der Nachfolge Kains, der ein Brudermörder wurde (3, 12), womit der Ausdruck *ἀνθρωποκτόνος* wieder erreicht, aber von dem Vater auf den Sohn, vom Teufel auf den Sünder übertragen ist (3, 15).

An demselben Orte 3, 13 wird der Satz *εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος* wörtlich aus Joh. 15, 18 entnommen. Hier freilich war er damit begründet, dass auch Jesus selbst Gegenstand des Hasses der Welt war. Das eigentliche Ziel der Rede war also, diesen Hass, wenn er sich gegen die Jünger kehrt, als etwas Selbstverständliches, als nichts Verwunderliches erscheinen zu lassen, wie denn auch 15, 19. 20 weitere Gründe in derselben Richtung aufgeboten wurden. Ganz diesem Gedankenkreis ist es somit entnommen, wenn der Briefsteller seinen hypothetischen Satz mit *μὴ θαυμάζετε* einleitet. Nun schimmert aber die Partie der Abschiedsreden, aus deren Zusammenhang 1. Joh. 3, 13 = Joh. 15, 18 begegnete, überhaupt in der ganzen Ausführung des Briefes 3, 11—16 durch. Dem Vers 11 entspricht Joh. 15, 12 — eine Stelle, auf welche der Briefsteller wie früher (2, 7), so auch noch später (3, 23; 4, 11) zurückgreift. Hier aber ist die Beziehung um so deutlicher als gleich 3, 16 wieder dem folgenden Vers Joh. 15, 13 entspricht, während die zwischeneingeschobene Stelle Vers 12—15 nur erklärlich wird, wenn man annimmt, dass im Geiste des Briefstellers Vers 16 schon geschrieben war, d. h. dass er Joh. 15, 13 gelesen hat, ehe er dazu kam, dem Gedanken dieses Verses „das Leben für die Brüder lassen" sein Gegenbild „dem Bruder das Leben nehmen" (3, 12) vorauszuschicken. Nachdem Kains Hass gegen den

1) S. 123. Vgl. S. 137. 145.

rechtschaffenen Bruder als vorbildlich für den Hass der Welt gegen die Christen gesetzt war (3, 13), wird aus dem Umstand, dass innerhalb der christlichen Gemeinschaft das Gegentheil von Hass, die Liebe, maassgebende Norm ist, der unterschiedene Wesenscharakter der Christen gefolgert (3, 14), welchem gegenüber ja der Hassende ein Kain und Brudermörder ist (3, 15). Damit ist der Ausgangspunkt wieder erreicht und der Briefsteller schliesst Vers 16 mit einer Umschreibung von Joh. 15, 13 ab, um sich übrigens auch später noch einmal in seiner Ideenassociation durch Reminiscenzen an die Abschiedsreden bestimmen zu lassen. Denn *ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ* 3, 24 sieht schlechterdings auf Joh. 14, 20. 21 zurück. Das „Halten seiner Gebote“ führt den Briefsteller auf „die bleibende Gemeinschaft mit dem Erlöser“, auch nach Rothe, „wahrscheinlich, indem es ihn an ein bestimmtes Wort des Erlösers erinnerte, in welchem dieser als die Frucht des Haltens seiner Gebote die Gemeinschaft mit ihm darstellt“.[1])

Mit Uebergehung von Einzelheiten, wie 4, 9—11, in welchem Abschnitt Wolf mit Recht ein Echo von Joh. 3, 16 findet,[2]) oder 4, 17, wo die Gleichung nur durch Erinnerung an Joh. 17, 21 ff. recht verständlich wird,[3]) legen wir ein entscheidendes Gewicht der Stelle 5, 6—12 bei, welche vor Allem als Reflex der, übrigens bereits 3, 9 als bekannt vorausgesetzten,[4]) Rede Joh. 3, 3—18 erscheint, damit aber auch noch die verschiedenartigsten anderweitigen Reminiscenzen an das Evangelium verbindet. Zunächst sieht der Verfasser nämlich auf Joh. 19, 34 zurück, wo aus der Seite des Getödteten Wasser und Blut ausfliessen.[5]) Daher 1. Joh. 5, 6 *ὁ ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι,* was wenigstens

1) S. 128.
2) S. 202.
3) Rothe, S. 154. Vgl. auch Haupt, S. 136.
4) Wolf, S. 127.
5) Rothe, S. 176: „Dass Johannes sich, um diese Gedanken auszudrücken, gerade der Worte Wasser und Blut bedient, das kann gar wohl bestimmt durch den von ihm selbst im Evangelium 19, 34. 35 erzählten Umstand, den er als einen mysteriös bedeutsamen zu betrachten scheint, veranlasst worden sein.“ Vgl. auch Haupt, S. 259.

mittelbar auf die beiden die Welt entsündigenden Mysterien der Taufe und des Abendmahls zu beziehen ist.[1]) Von jenem handelte Joh. 3, 5, von diesem Joh. 6, 51 ff. Wie aber schon Joh. 3, 6. 8 nur noch vom *πνεῦμα*, nicht mehr vom blossen Vehikel desselben, vom *ὕδωρ*, die Rede ist,[2]) so wird auch mit Bezug auf die Abendmahlsrede vom *τρώγειν τὴν σάρκα* und *πίνειν τὸ αἷμα* Joh. 6, 63 gesagt: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.* Das *πνεῦμα*, ohne welches weder das Wasser der Taufe, noch das Blut des Abendmahles Wirkungskraft besässe, erscheint daher im Briefe geradezu als das dritte im Bunde. Geführt wurde der Verfasser auf diese rein formale Coordination und speziell auf die Aussage, dass der Geist sei *τὸ μαρτυροῦν ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* durch den Rückblick auf Joh. 19, 35, wo mit Bezug auf den Humor miraculosus weiter gesagt wird: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει.* An die Stelle des Apostels, welcher nach Joh. 15, 27 als Organ des nach 15, 26 von Christus zeugenden *πνεῦμα* auftritt, lässt der Briefsteller das letztere selbst, an die Stelle des Joh. 19, 35 nur unklar und schwankend angedeuteten Augenzeugen die, vom Geist gewirkte, zweifellose Erfahrungsthatsache des christlichen Bewusstseins treten. Mit dem Gedanken an Joh. 15, 26. 27; 19, 34. 35 verschmilzt hier aber zugleich noch eine Reminiscenz an Joh. 3, 5, wo gleichfalls *ὕδωρ* und *πνεῦμα* combinirt waren. Wie aber hier (Joh. 3, 11. 12), so findet auch 1. Joh. 5, 9. 10 ein Uebergang statt zu der also vermittelten *μαρτυρία*, und sucht der Gedanke schliesslich beiderseits (Joh. 3, 15. 16 = 1. Joh. 5, 11. 12) seinen Ruhepunkt in der Gabe des ewigen Lebens, welche jedem auf Grund solches Zeugnisses Glaubenden zu Theil wird. Dazwischen schieben sich noch mannigfache anderweitige Momente aus der Begriffswelt des Evangelisten herein. Weil Joh. 8, 17 zweier Menschen Zeugniss wahr ist, wird überhaupt

---

1) Vgl. meine Ausführungen in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1879, S. 413 ff.

2) A. a. O. S. 409 ff.

auf die Bethätigung Jesu als des Erlösers in Wasser und in Blut Nachdruck gelegt, und wird von da, wie wenn Joh. 8, 17 *δύο ἀνθρώπων η μαρτυρία ἀληθής ἐστιν* eben gelesen worden wäre, 1. Joh. 5, 9 weiter gefahren: *εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν.* Wenn es aber gleich weiter heisst *ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, so ist solches ohne Rückblick auf Joh. 5, 32. 8, 18. 10, 25 einfach nicht zu verstehen. Ebenso entspricht der folgende Vers den Stellen Joh. 3, 18. 33. 5, 32, und klingt 1. Joh. 5, 9. 10 materiell Joh. 3, 11 (*ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε*) und formell Joh. 3, 12 (der a minori ad majus argumentirende Bedingungssatz) nach. Noch bestimmter erinnert der Gegensatz von *ὁ πιστεύων* und *ὁ μὴ πιστεύων* mit dem an letzteres Moment begründend sich anschliessenden *ὅτι οὐ πεπίστευκεν* an den ganz gleichen Bau der auch inhaltlich verwandten Stelle Joh. 3, 18. Nur ist 1. Joh. 5, 10 noch mit aufgenommen, was das Evangelium sofort in der sich anschliessenden Reflexion bietet, welche Joh. 3, 31 wieder den Gedanken von 3, 12. 13 aufnimmt und 3, 33 dasselbe in positiver Form ausspricht (*ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεός ἀληθής ἐστιν*), was 1. Joh. 5, 10 negativ ausgedrückt wird (*ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν*).

Zum guten Ende copirt der Verfasser 5, 13 ebenso ersichtlich den Schluss Joh. 20, 31, wie er sich im Anfange an den Prolog gehalten hatte, und die späteren Abschreiber haben sich beeilt, die Verwandtschaft beider Stellen noch auffälliger zu machen, wie selbst der für die recepta eingenommene Wolf zugesteht.[1]) Derselbe bemerkt auch richtig, dass sich schon wegen des an die Stelle von *αἰτεῖν* tretenden *ἐρωτᾶν* das Verbot 5, 16 direct auf Joh. 17, 9 zurückbezieht,[2]) und dass 5, 20 „ganz im Sinne des Wortes Joh. 17, 3 gehalten ist.“[3])

1) S. 264.
2) S. 280.
3) S. 292. Ebenso Rothe, S. 202.

Zur Frage nach den Quellen des Lucasevangeliums.

Von

C. Wittichen.

Während diejenigen, welche sich zur Erklärung der Composition der drei ersten Evangelien der Marcushypothese bedienen, gemeiniglich neben diesem Evangelium nur noch eine einzige Quelle, die sogenannten λόγια, statuiren, hat der Verfasser Dieses, zuerst in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Die Composition des Lucasevangeliums, Jahrg. 1873 S. 499 ff.) und sodann in seinem Leben Jesu (1876, S. 43 ff., und in den kritischen Bemerkungen zu den einzelnen Stücken), noch eine weitere Quelle für solche nicht dem Bearbeiter angehörigen Stücke aus Lucas angenommen, welche sich bei Matthäus nicht vorfinden. Zu dieser Annahme wurde der Verfasser durch die Erwägung geleitet, dass es nicht denkbar sei, dass Matthäus, wenn ihm diese Stücke vorlagen, sie nicht irgendwie sollte benutzt haben, wovon gleichwohl keine Spur vorhanden ist, dass dieselben einen von den „λογία“ sehr verschiedenen Charakter an sich tragen, und dass ein Stück, wie Luc. 13, 10 ff. bezüglich seiner Parallelen schwer erklärlich werde, wenn man keine besondere Quelle dafür annimmt (vgl. mein Leben Jesu, S. 230).

So viel uns bekannt, hat unsere Annahme bis jetzt keine Zustimmung gefunden. Hilgenfeld (Einleitung in das neue Test., S. 552 ff.) verhält sich ablehnend zu derselben, Holtzmann aber (Jenaer Literaturz. 1876 Nr. 18) hält dieselbe wenigstens für entbehrlich. Ein weiteres Studium der Frage hat

uns jedoch nicht dazu geführt, die Hypothese fallen zu lassen, vielmehr haben nachträgliche sprachliche Untersuchungen in dem Evangelium uns in unserer Ansicht bestärkt. Die Beobachtungen, welche wir dabei gemacht haben, wollen wir im Folgenden mittheilen.

Die betreffenden Abschnitte aus Lucas, welche dabei in Betracht kommen, sind folgende: Luc. 3, 10—14; 7, 36—50 (nach Ausscheidung der späteren Zusätze: 37 b; 38 b; 46; 48 bis 50, vgl. m. L. J. S. 142 ff.); 9, 52—56; 10, 30—42; 11, 27 f.; 12, 13—21 u. 49, 13, 10—17; 31—33; 14, 7—14; 15, 11—32; 17, 7—10; 18, 9—14; 19, 1—10; 39 f.; 23, 46. Bei der Zusammenstellung dieser Abschnitte haben wir alles ausgeschieden, dem, wie namentlich 16, 1—12 u. 19—51, wahrscheinlich ältere Elemente zu Grunde liegen, die aber nicht mehr ausgeschieden werden können.

Sieht man diese Stücke auf ihre Spracheigenthümlichkeiten an, so stellt sich heraus, dass dieselben, trotzdem sie von Lucas überarbeitet worden sind, eine Anzahl von Ausdrücken enthalten, welche entweder in den synoptischen Evangelien oder aber im ganzen neuen Testamente einzig oder fast einzig (im Texte und im Contexte derselben Pericope) vorkommen und für welche Lucas sonst nicht selten Synonyma gebraucht. Es sind folgende:

Lc. 3, 13: *πράσσειν* eintreiben, im n. T. nur noch Lc. 19, 23.
14: *διασείειν*, im n. T. nur hier.
συκοφαντεῖν (auch 19, 8, welche Stelle ebenfalls hierher gehört), im n. T. nur hier.
ἀρκεῖσθαι zufrieden sein, in den Evang, nur hier.
ὀψώνια Sold, nur noch 1. Cor. 9, 7.
7, 36: *κατακλίνεσθαι*, sonst im n. T. nur noch Lc. 24, 30.
38: *βρέχειν* netzen, im n. T. nur hier.
ἐκμάσσειν, ausser bei Joh., wo es entlehnt ist, im n. T. nur hier.
41: *χρεωφειλέτης*, im n. T. nur hier u. Lc. 16, 5.
δανείστης, im n. T. nur hier.
43: *ὑπολαμβάνειν* unterstellen, sonst im n. T. nur noch Apg. 2, 15, mit folgendem *ὅτι* nur hier.
45: *φίλημα*, nur noch Lc. 22, 48 und bei Paulus.

Lc. 7, 45: διαλείπειν, im n. T. nur hier.
47: οὗ χάριν quapropter, im n. T. nur hier, bei Lc. dafür sonst διό (Lc. 1, 35; 7, 7; Apg. 10, 29).
9, 53: πρόσωπον für die betreffende Person selbst, im n. T. nur hier.
54: ἀναλίσκειν, ausser Gal. 5, 15 u. 2. Thess. 2, 8 nur hier, bei Lc. sonst ἀπολλύναι (4, 34; 17, 27 u. 29).
10, 30: ὑπολαμβάνειν entgegnen, im n. T. nur hier.
περιπίπτειν, ausser Jac. 1, 2, wo es metaphorisch steht, im n. T. nur hier und Apg. 27, 41.
πληγὰς ἐπιτιθέναι schlagen, in den Evang. nur hier, sonst bei Luc. τύπτειν (12, 45; 18, 17; 21, 32; 23, 3).
ἡμιθανής, im n. T. nur hier.
τυγχάνειν, in der vorliegenden Bedeutung nur hier.
31: κατὰ συγκυρίαν, im n. T. nur hier.
ἀντιπαρέρχεσθαι, im n. T. nur hier.
33: ὁδεύειν, im n. T. nur hier, bei Lc. sonst πορεύεσθαι.
34: καταδέειν, im n. T. nur hier.
τραῦμα, desgl.
ἐπιχέειν desgl.
ἐπιβιβάζειν, sonst im n. T. nur noch Lc. 19, 35 u. Apg. 23, 24.
κτῆνος, in den Evang. nur hier.
πανδοχεῖον (u. πανδοχεύς: V. 35), im n. T. nur hier.
ἐπιμελεῖσθαι, im n. T. nur noch 1. Tim. 3, 5.
35: προσδαπανᾶν, im n. T. nur hier.
ἐπανέρχεσθαι, im n. T. nur noch Luc. 19, 15, sonst hat Lc. ὑποστρέφειν (2, 20; 8, 37 u. s. w.).
38: ὑποδέχεσθαι, in den Evang. nur noch Lc. 19, 6, welche Stelle ebenfalls hierher gehört, sonst hat Lc. δέχεσδαι (21, 17 u. s. w.) und ξενίζειν (Apg. 10, 23; 28, 7 u. s. w.).
39: παρακαθίζεσθαι, nur hier im n. T.
περισπᾶσδαι, im n. T. nur hier.
40: συναντιλαμβάνεσθαι, im n. T. nur noch Röm. 8, 26, bei Lc. dafür βοήθειν (16, 9; 21, 28).

Lc. 10, 41: *τυρβάζεσθαι*, im n. T. nur hier, Lc. würde eher *κόπον ἔχειν* gebraucht haben (vgl. 11, 7; 18, 5).

11, 27: *μαστοί* Brüste, im n. T. nur noch Lc. 23, 79.

28: *μενοῦνγε* imo potius, in den Evang. nur hier, sonst noch bei Paulus.

12, 14: *μεριστής*, im n. T. nur hier.

16: *εὐφορεῖν*, im n. T. nur hier.

18: *καθαιρεῖν* abbrechen, im n. T. nur hier, sonst hat Lc. dafür *κατασκάπτειν* (Apg. 15, 16).

49: *πῦρ βάλλειν* im n. T. nur hier.

ἀνάπτειν, in den Evang. nur hier (sonst noch Apg. 28, 2; Jac. 3. 6).

13, 4: *ὀφειλέτης* Sünder, im n. T. nur hier.

7: *ἀμπελουργός*, im n. T. nur hier.

καταργεῖν unfruchtbar machen, desgl.

8: *κόπρια*, desgl.

11: *συγκύπτεον*, desgl.

ἀνακύπτειν, im n. T. nur hier und (tropisch) Lc. 13, 17 (Joh. 8, 7 u. 10 ist *ἀναβλέψας* zu lesen).

εἰς τὸ παντελές, im n. T. nur noch Hebr. 7, 25.

12: *απολύεσθαί τινος* befreit worden von etwas, im n. T. nur hier; Lc. gebraucht sonst *ἐξαιρεῖσθαι* (Apg. 7, 10; 12, 11; 23, 17).

13: *ἀνορθοῦν* aufrichten, nur noch Hebr. 12, 12.

14: *ἡμέρα τοῦ σαββάτου*, Lc. gebraucht auser 14, 5 sonst *σάββατον* allein: 6, 9; 13, 15; 14, 1 u. 3.

17: *καταισχύνεσθαι*, nur hier in den Evang., Lc. hat 16, 3 *αἰσχύνεσθαι*.

32: *ἰάσεις ἀποτελεῖν*, nur hier, Lc. hat 9, 1 *νόσους θερεαπεύιν*.

33: *ἐνδέχεσθαι*, in den Evang. nur hier.

14, 7: *ἐπέχειν* auf etwas achten, in den Evang. nur hier, sonst noch Apg. 3, 5; 1. Tim. 4, 16; Lc. braucht sonst *παρατηρεῖν* (Lc. 14, 1; 20, 20).

9: *αἰσχύνη*, in den Evang. nur hier.

10: *πρὸςαναβαίνειν*, im n. T. nur hier.

ἀνώτερος weiter hinauf, nur hier und Hebr. 10, 8.

Lc. 14, 12: γείτονες, bei den Synopt. nur noch Lc. 15, 6 u. 9, wo es wahrscheinlich aus unserer Stelle eingeschoben ist, ausserdem nur noch Joh. 9, 8.
ἀντικαλεῖν, im n. T. nur hier.
ἀνταπόδομα (ἀνταποδοῦναι V. 14), im n. T. nur hier und bei Paulus.

15, 12: ἐπιβάλλειν zugehören, nur hier im n. T.
οὐσία Vermögen, desgl.
διαιρεῖν theilen' im n. T. nur hier und 1. Cor. 12, 11.
διασκορπίζειν verschwenden, sonst im n. T. nur noch Lc. 16, 1.

13: ἀσώτως, im n. T. nur hier.

14: ὑστερεῖσθαι darben, in den Evang. nur hier.

16: κεράτιον Johannisbrodfrucht, nur hier.

17: μίσθιος, im n. T. nur hier.

22: δακτύλιος, desgl.
σιτευτός, desgl.

23: εὐφραίνεσθαι, ausser im Contexte auch in der hierher gehörigen Stelle 12, 19, sonst in den Evang. nur noch Lc. 16, 19, der übrigens σκιρτᾶν (6, 23) oder εὐθυμεῖν (Apg. 27, 22; 25) oder χαίρειν (23, 8; Apg. 5, 41; 8, 39; 11, 23; 13, 49) gebraucht.

24: νεκρός verschollen, im n. T. nur hier (ähnlich Röm. 6, 11 = nicht vorhanden für), ebenso das entgegengesetzte ἀναζᾶν.

25: συμφωνία, im n. T. nur hier.
χορός, desgl.

17, 7: ἀροτριᾶν, nur noch 1. Cor. 9, 10.
ποιμαίνειν, im eigentlichen Sinne nur noch 1. Cor. 9, 7.

10: ἀχρεῖος, hyperbolisch gebraucht nur hier (im eigentlichen Sinne bloss Mt. 25, 30).

18, 11: μοιχός, in den Evang. nur hier.

13: ἱλάσκεσθαι gnädig sein, im n. T. nur hier.

19, 2: ἀρχιτελώνης, im n. T. nur hier.

4: προτρέχειν, im n. T. nur noch Joh. 20, 4.
συκομωρέα, im n. T. nur hier.

Es sind diess 88 aussergewöhnliche Ausdrücke in 110 Versen und zwar zu zwei Dritteln Hapax legomena im neuen Testament überhaupt. Einige von ihnen fanden sich, abgesehen von den Wiederholungen im nächten Context, auch sonst in den genannten Abschnitten. Dass diese letztern nun von Lucas herrührten, ist nicht denkbar, auch wenn man bloss auf das Sprachliche reflectirt; denn wenn derselbe auch einen nicht geringen eigenen Wortschatz besitzt (es sind im Evangelium ungefähr 400 Ausdrücke), so überragt die obige Wortzahl denselben doch bei weitem, da nach dem Verhältniss von 88 zu 110 mehr als die doppelte Zahl von eigenthümlichen Worten in den 1140 Versen des Evangeliums erwartet werden müsste. Hat doch Lucas auch eine nicht geringe Anzahl von Ausdrücken aus der von ihm gemeinsam mit Matthäus benutzten Quellenschrift aufgenommen, wie wir sehen werden. Nur eine geringe Zahl der oben verzeichneten Ausdrücke aber kommt auch sonst bei Lucas vor und sind dieselben in diesem Falle höchst wahrscheinlich entlehnt. So wenig daher die verzeichneten Abschnitte aus Lucas nach Inhalt und Charakter von dem Evangelisten herrühren können — wie sich denn ihre Einfügung in den Text auch hier und da noch deutlich verräth (z. B. 10, 30 ff; 17, 7 ff.) — so wenig können sie es auch, sprachlich betrachtet.

Diese ihre Originalität spricht nun aber auch gegen ihre Zugehörigkeit zu der zweiten Quelle, den „λόγια“ des Papias Eine sprachliche Verwandtschaft mit den letzteren hat sich uns bei dem aufgestellten Wortverzeichniss nicht bemerkbar gemacht. In der That sind es nur sehr wenige aussergewöhnliche Ausdrücke, welche sich gleichzeitig hier und dort finden, nämlich:

Lc. 15, 29: *δουλεύειν*, auch Mt. 6, 24,
„ 17, 10: *ἀχρεῖος*, auch Mt. 25, 30,
„ 18, 12: *ἀποδεκατοῦν*, auch Mt. 23, 23.

Dagegen ist der eigenthümliche Wortschatz der zweiten Quelle ein ganz anderer. Es gehören dazu hauptsächlich folgende Ausdrücke:

Lc. 3, 7: *ὑποδεικνύναι* (vgl. Mt. 3, 7),
Lc. 3, 7: *φεύγειν ἀπό τινος* (ebd.),

Lc. 3, 8: *ἄξιός τινος* angemessen einer Sache (Mt. 3, 8),
9: *ἀξίνη* (Mt. 3, 10).
6, 20 ff.: *μακάριος* (Mt. 5, 3 ff.),
39: *ὁδηγεῖν* (Mt. 15, 14),
41 f.: *κάρφος* (Mt. 7, 3 ff.). *δοκός* (ebd.),
44: *σταφυλή* (Mt. 7, 16),
7, 22: *εὐαγγελίζεσθαι* (Mt. 11, 5),
25: *μαλακός* (Mt. 11, 8), *ἀμφιεννύναι* (ebd.),
28: *γεννητοὶ γυναικῶν* (Mt. 11, 11),
32: *προσφωνεῖν* (Mt. 11, 16), *αὐλεῖν* (Mt. 11, 17),
34: *φάγος* (Mt. 11, 19),
9, 58: *φωλεός* (Mt. 8, 20), *κατασκήνωσις* (ebd.)
10, 2 ff.: *ἐργάτης* (Mt. 9, 37 f.),
12: *ἀνεκτός* (Mt. 10, 15),
13: *σάκκος* (Mt. 11, 21), *σποδός* (ebd.),
15: *καταβιβάζειν* (Mt. 11, 23),
18: *ἀστραπή* (Mt. 24, 27),
11, 3: *ἐπιούσιος* (Mt. 6, 11),
9 ff.: *κρούειν* (Mt. 7, 7 f.),
13: *δόμα* (Mt. 7, 11),

Lc. 11, 31: *πέρας* (Mt. 12, 42),
34: *ἁπλοῦς* (Mt. 6, 22),
36: *φωτεινός* (ebd.),
39: *ἁρπαγή* (Mt. 23, 25),
42: *ἡδύοσμον* (Mt. 23, 23),
46: *φορτίον* (Mt. 23, 4),
12, 6: *στρουθίον* (Mt. 10, 29), *ἀσσάριον* (ebd.),
7: *ἀριθμεῖν* (Mt. 10, 30),
27: *κρίνον* (Mt. 6, 28), *νήθειν* (ebd.),
28: *κλίβανος* (Mt. 6, 30),
33: *κλέπτης* (Mt. 6, 19), *σής* (ebd.),
39: *διορύσσειν* (Mt. 24, 43),
46: *διχοτομεῖν* (Mt. 24, 51),
55: *καύσων* (Mt. 20, 12),
58: *ἀντιδίκος* (Mt. 5, 25),
13, 21: *ἄλευρον* (Mt. 13, 33), *σάτον* (ebd.), *ζυμοῦν* (ebd.),
24: *στενός* (Mt. 7, 13),
29: *ἀνατολή* (Mt. 8, 11), *δυσμή* (ebd.),
13, 34: *ποσάκις* (Mt. 23, 37),

Lc. 13, 34: ὄρνις (ebd.),
νοσσιά (Mt. 23, 37),
πτέρυξ (ebd.),
16, 13: δουλεύειν (Mt. 6, 24),
16: βιάζεσθαι (Mt. 11, 12),

Lc. 17, 27: κατακλυσμός (Mt. 24, 38),
35: ἀλήθειν (Mt. 24, 41),
ἀετός (Mt. 24, 28),
19, 28: τόκος (Mt. 25, 27).

Es würde nichts helfen, diese Differenz des beiderseitigen Wortvorrathes auf den Unterschied des Inhaltes zurückzuführen, denn gerade dieser Unterschied deutet doch nicht minder wie der sprachliche auf verschiedene Quellen hin. Dass die von uns getrennt gehaltene zweite und dritte Quelle des Lucas Eine Schrift ausgemacht hätten, ist also ebenso unwahrscheinlich, wie dass die zu der dritten Quelle gerechneten Stücke Produkte des Evangelisten seien.

Es ist diess Ergebniss nicht ohne Belang für die Geschichte. Sind es ja doch gerade diese Stücke, auf denen die Annahme eines einjährigen Aufenthaltes Jesu in Judäa vor seinem Einzuge in Jerusalem beruht. Diese Annahme wie wir sie in unserm Leben Jesu (S. 208 ff.) zu begründen gesucht haben, erhält durch das Resultat der vorliegenden Untersuchung eine neue Stütze; denn rühren die eigenthümlichen Einschiebsel des Lucas in den synoptischen Rahmen aus sprachlichen Gründen weder von dem Evangelisten noch vom Verfasser der „λόγια“ her, so ist der Verdacht ungegründet, es möchte jene Annahme auf einer blossen Fiction des Lucas beruhen.

Woher kommt der Name Silas?

Von

Lic. Dr. **Friedrich Zimmer**

in Bonn.

Nach der gewöhnlichen, wenn auch nicht überall (z. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl., S. 97) mit gleicher Zuversicht ausgesprochenen Meinung soll der Name *Σίλας*, unter welchem in der Apostelgeschichte (15, 40. 16, 19. 25. 29. 17, 4. 10. 14. 15. 18, 5) der Gehülfe des Paulus erscheint, den dieser selbst (1. Th. 1, 1. 2. Th. 1, 1. 2. Cor. 1, 19) *Σιλουανός* nennt, eine Abkürzung aus diesem letzteren römischen (*Σιλουανός* = Silvanus) Namen sein. Als parallele Verkürzungen werden die bei Profanschriftstellern sich findenden Bildungen *Ἀλεξᾶς* für *Ἀλέξανδρος* (Jos. bell. 6, 1, 8); *Μηνᾶς* für *Μηνόδωρος*, *Πυθᾶς* für *Πυθόδωρος*, *Μετρᾶς* für *Μετρόδωρος* und die gerade im N. T. so häufigen Contractionen, *Νυμφᾶς* für *Νυμφόδωρος*, *Ζηνᾶς* für *Ζηνόδωρος*, *Ἑρμᾶς* für *Ἑρμόδωρος*; *Ἀρτεμᾶς* für *Ἀρτεμίδωρος*; *Ὀλυμπᾶς* für *Ὀλυμπιόδωρος*; *Θευδᾶς* für *Θεύδωρος* = *Θεόδωρος*; *Δημᾶς* (aus *Δημέας*) für *Δημήτριος* oder *Δήμαρχος*; *Παρμενᾶς* für *Παρμενίδης*; *Λουκᾶς* für *Λουκανός* (Lucanus) angeführt. Dagegen stellt sich allerdings sofort ein, wenn auch keineswegs ausschlaggebendes Bedenken ein: Alle diese Bildungen haben den Accent als Circumflex auf der letzten Sylbe. Ausnahmen, die man anführt, sind nur *Ἀπολλώς* für *Ἀπολλώνιος* — aber hier ruht der Accent doch auf der letzten Sylbe, die auch sonst bei Contractionen den Acut behält, vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre, § 8, 11 — und, was wichtiger scheint, *Ἀμπλίας* für Ampliatus, *Ἀντίπας* für *Ἀντίπατρος*, *Κλεόπας* für *Κλεόπατρος*. Aber bei den letzten

Beispielen ruht der Accent in der unverkürzten Form augenscheinlich so deutlich auf der drittletzten Sylbe, dass es nach Zusammenziehung der beiden letzten schon auf derselben (jetzt also der vorletzten) bleiben musste. Ganz anders das oxytonirte *Σιλουανός*, das seinen Accent bei der Zusammenziehung schwerlich zurückwerfen konnte. Allerdings stammt die Accentuation unseres Textes erst aus späterer Zeit, vielleicht ist es nur ein Fehler der Accentuatoren, dass sie *Σίλας* geschrieben haben, wobei freilich auffällig bleibt, dass sie darin übereinstimmen.

Immerhin mag der Accentuation nicht allzu viel Gewicht beizumessen sein. Auffälliger ist schon die Ausstossung des *ου*. Nach Lucanus = *Λουκᾶς* gebildet, müsste man Silvanus = *Σιλουᾶς* erwarten.

Aber überall findet sich *Σίλας*, nicht nur von zwei[1]) Personen in der Apostelgeschichte, sondern auch verschiedentlich ausserhalb des neuen Testaments, nämlich, so weit mir bekannt (vgl. Pape, Wörterbuch d. gr. Eigennamen) von einem Freunde des Agrippa (Jos. Arch. 18, 6, 7. 19, 8, 3 u. ö.), von einem Babylonier (Jos. Bell. Jud. 2, 19, 2. 3, 2, 1), von einem Tyrannen von Lysias (Jos. Arch. 14, 3, 2), von einem Statthalter von Tiberias (Jos. Vit. 17), endlich von einem Presbyter in Aegypten (Zoeg. cat. codd. 546, 21).

Fällt hier nicht auf, dass der Name nicht bei Originalgriechen vorkommt, sondern nur von oder bei Juden? Ich meine, das führt darauf, den Namen aus dem hebräischen herzuleiten. Mit dem Flussnamen *Σίλας* oder *Σίλλας*, das sich auf die indogermanische Wurzel sil (vgl. *σίαλον, σάλος*,

---

1) Von dem Gehülfen des Paulus (Silas = Silvanus), glaube ich, ist der Bote der jerusalemitischen Gemeinde (Apg. 15, 22. 27. 32) zu unterscheiden, theils wegen Apg. 15, 33 vgl. mit 15, 40, theils weil ersterer römischer Bürger war (Apg. 16, 37), was von jenem kaum zu vermuthen ist. Ist, wie ich an anderer Stelle nachgewiesen zu haben glaube, Silas (Silvanus) und Titus einunddieselbe Person, so folgt ausserdem aus Apg. 15, 2 (*τινὰς ἄλλους ἐξ αὐτῶν*) vgl. mit Gal. 2, 1 (*συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον*), dass Titus Silvanus Antiochener war, wozu das römische Bürgerrecht gut passt, da die Juden von Antiochia seit Gründung der Stadt das römische Bürgerrecht besassen.

Curtius Grundzüge der gr. Etym., 3. Aufl., S. 348) zurückführen liesse, hat es jedenfalls nichts zu thun.

Der Name wäre dann einer der gräcisirten hebräischen Eigennamen, wie sie im N. T. so häufig sind (vgl. *Ἰωάννης* für *Ἰωανάν*, *Ἰάκωβος* für *Ἰακώβ* etc.). Da der Name sich öfter findet, darf man ihn wohl auch im A. T. suchen. Und so stossen wir auf שֶׁלַח (Gen. 10, 24. 11, 12—15. 1 Chr. 1, 18. 24). Dieser Name kommt Lc. 3, 35 allerdings vor in der Form *Σαλά*, die auch die LXX bietet. Aber jenes Geschlechtsregister giebt die Namen überhaupt nicht in gräcisirter, sondern in einfach transscribirter Form, auch die Namen, die später noch in gräcisirter Form gebräuchlich waren (*Ἰωανάν*, *Λευεί*, *Ἰακώβ*). Bedenklich scheint nur, dass *Σαλά* oxytonirt, *Σίλας* paroxytonirt ist. Aber derselbe Wechsel findet sich auch in *Συμεών* und *Σίμων*. Der Accent bei ähnlichen Wörtern schwankt auch schon in der LXX. So sind z. B. oxytonirt *Βαράδ* (בֶּרֶד), *Βαρσά* (בֶּרַע), *Γαδέρ* (גֶּדֶר), *Γαζέρ* (גֶּזֶר) etc., und paroxytonirt *Βάλλα* (בֶּלַע), *Βόχορ* (בֶּכֶר), *Βόσορ* (בֶּצֶר), *Ἄβελ* (הֶבֶל) etc. Eigenthümlich wäre nur der Vokal *ι* in der Tonsylbe, aber sollte sich derselbe nicht auch noch sonst belegen lassen?

Auf dieselbe Deutung des Namens weist auch die sonst, wie es scheint, nicht beachtete Notiz von Hieronymus zu Gal. 1, 1, Silas sei = missus.

Ist diese Erklärung richtig, so ist also nicht *Σίλας* aus *Σιλουανός* entstanden, aber auch natürlich nicht das umgekehrte. Sondern man hat dann hier ein weiteres Beispiel zu der schon sonst beobachteten Erscheinung, dass Juden im Verkehr mit den abendländischen Culturvölkern sich einen dem eigenen ähnlich klingenden griechischen oder römischen Namen beilegten, wie *Σαῦλος* (= *Σαούλ*) Paulus, Dosthai = Dositheus etc., und wie wir heutzutage aus dem Namen Levi ein Löw oder Löwe oder gar Leo entstehen sehen.

Der kanonische Brief des Gregorios von Neocäsarea.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Die christliche Kirchengeschichte weiss nicht weniger als die Geschichte der klassischen Literatur ein Klagelied zu singen von dem traurigen Geschick, das über der literarischen Hinterlassenschaft so manches bedeutenden Kirchenlehrers gewaltet. Nicht bloss die allgemeine Vergänglichkeit, der alles Irdische rettungslos verfällt, nicht bloss die elementaren Gewalten des Feuers und Wassers haben den Untergang einer reichen christlichen Literatur, von deren Umfang im vierten Jahrhundert allein schon ein Blick in des Eusebios Kirchengeschichte eine Vorstellung zu geben vermag, verschuldet: nicht minder haben oft Neid, Bosheit und Verketzerungssucht an der Verstümmelung oder Vernichtung der herrlichsten und interessantesten Werke christlicher Schriftsteller gearbeitet, die, wenn erhalten, für uns heutzutage von unschätzbarem Werthe sein würden. Ich nenne statt vieler nur den grössten, umfassendsten Geist des christlichen Alterthums, Origenes. Wie elend sind so viele seiner wichtigsten Schriften durch die Schuld der nachgeborenen Geschlechter. welche zur Höhe seiner wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung der christlichen Wahrheit sich nicht mehr aufzuschwingen im Stande waren, zu Grunde gegangen, während weniger Werthvolles uns erhalten blieb? Es liegt in der Natur der Sache, dass die epistolische Literatur, das Erzeugniss des flüchtigen Augenblicks und seiner wechselnden Bedürfnisse, in besonders hohem Grade der Vernichtung anheim-

gefallen ist. Wie überaus dürftig z. B. ist dasjenige, was von dem reichen Briefwechsel des Origenes, dessen Eusebios erwähnt, auf unsere Tage gekommen ist? Und wie wunderbar hat oft der Zufall gespielt, dass uns dieses und jenes Schriftstück erhalten ist? Wegen seines vorwiegend exegetischen Inhalts, dessen tiefere Beziehungen später schwerlich noch verstanden wurden, gerieth des Origenes Brief an Gregorios von Neocäsarea, über den ich in diesen Jahrbüchern (VII, S. 102—126) ausführlicher gehandelt, in jene durch den Fleiss des Gregorios von Nazianz und seines Freundes Basilios von Cäsarea aus des Origenes Werken zusammengetragene exegetische Chrestomathie, welche wir unter dem Namen Ὠριγένους Φιλοκαλία besitzen. Von den zahlreichen Briefen, welche nach des Hieronymus, Suidas, Freculfus und Honorius Zeugniss eben dieser Gregorios, Bischof zu Neocäsarea in Pontus, geschrieben, ist uns nichts erhalten als sein sogenannter kanonischer Brief, der seine zufällige Erhaltung dem Umstande verdankt, dass man frühzeitig in der griechischen Kirche anfing, bischöfliche Sendschreiben ähnlichen, d. h. auf die Regelung und Ordnung kirchlicher Disciplin und christlicher Sitte bezüglichen Inhalts zu sammeln, durch Commentare zu erläutern und praktisch zu verwerthen.

Der kanonische Brief des Gregorios findet sich in der von Gerhard Vossius (Probst zu Tongern, gestorben 1609 in Lüttich) nach zwei Handschriften (prout Graece in Nomocanone Graeco et in antiquo ms. Card. Sirleti reperimus, sagt Vossius in seinen auch in die Pariser Ausgabe aufgenommenen notae et variae lectiones, p. 118) veranstalteten und im Jahre 1604 zu Mainz erschienenen editio princeps dieses Kirchenlehrers (S. Gregorii episcopi Neocaesariensis, cognomento Thaumaturgi opera omnia) S. 118—134. Der hier gegebene Text wurde mit geringen Verbesserungen in der von Fronto Ducaeus 1622 besorgten Pariser Ausgabe (SS. PP. Gregorii Thaumaturgi, Macarii Aegyptii et Basilii Seleuciensis opera omnia Graeco-Latina) wieder abgedruckt. Fast zwei Jahrhunderte vergingen, ehe für die Besserung des Textes — denn auch Gallandi's Ausgabe (Bibl. vet. patr. 1766—77. Tom. III, p. 385—469), desgl.

die von Migne (Patrologiae Graecae tom. X, p. 1019—1048), ist nichts weiter als eine Wiederholung der Pariser — auch nur das geringste geschah. Für den kanonischen Brief bezeichnet einen erfreulichen Fortschritt die Ausgabe von Martin Joseph Routh (in dessen Reliquiae sacrae, sive auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta quae supersunt. Accedunt epistolae synodicae et canonicae Nicaeno concilio antiquiores. 4 vol. Oxonii, 1814—1818: Vol. II, p. 435—460), welche von Victor Ryssel in seinem verdienstlichen Werke „Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig, L. Fernau. 1880“ S. 29 neben kritisch werthlosen Sammelwerken zwar erwähnt, aber nicht genauer charakterisirt oder nach ihrer kritischen Bedeutung gewürdigt wird. Routh standen für seine Arbeit neun Bodlejanische Codices der kanonischen Briefe zu Gebote, sämmtlich aus verschiedenen Quellen geflossen, einige mindestens aus dem elften Jahrhundert stammend (Rel. sacr. vol. II, p. 411), deren werthvolle Lesarten von ihm mitgetheilt werden. Auf diese und die Pariser Ausgabe vom Jahre 1622 (in den Anmerkungen mit P bezeichnet) gestützt, gebe ich im Folgenden eine möglichst correcte Recension des Briefes, correct auch in der Interpunction, eingedenk der beachtenswerthen Mahnung Ephraem's des Syrers: *εἰ κέκτησαι βιβλίον, εὐστιχὲς κτῆσαι αὐτό· μήποτε εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ πρόσκομμα τῷ ἀναγινώσκοντι ἢ καὶ μεταγράφοντι.*

Zur ursprünglichen Gestalt des Briefes gehörte unzweifelhaft auch der ununterbrochene Zusammenhang der Schreibung, welchen ich dem kleinen Schriftstück zurückgeben zu müssen geglaubt habe. Denn erst als man anfing, die einzelnen Weisungen und Vorschriften des Briefes zum Zwecke der Handhabung kirchlicher Zucht und christlicher Sitte von einander zu sondern, d. h. ihn zu einem kanonischen zu machen, entstand die jetzt in den Handschriften sowie in den alten Ausgaben und Commentaren sich findende Abtheilung in Canones. Die Zahl derselben ist schwankend. Gewöhnlich werden zehn Canones gezählt, von Johannes Zonaras, dem Mönche vom Berge Athos, einst Grossdrungarius und erstem kaiserlichen Geheimschreiber

unter Alexios Komnenos (1081—1118), welcher, ebenso wie später (um 1180) der Antiochenische Bischof Theodoros Balsamon, des Gregorios Brief nebst den kanonischen Briefen des Dionysios, Petros und Athanasios von Alexandria sowie des Basilios von Cäsarea durch einen theologisch werthvollen Commentar erläuterte, ist *derselbe*, wie die der Pariser Ausgabe der Werke des Gregorios angehängte Separatausgabe dieser seiner Ἐξήγησις τῶν κανονικῶν ἐπιστολῶν τῶν ἁγίων πατέρων zeigt, in zwölf Canones getheilt. Beide Zählungen habe ich am Rande vermerkt.

Was die Vollständigkeit des Briefes betrifft, so wird dieselbe von dem gelehrten Routh (a. a. O. S. 448) bezweifelt; einen Grund jedoch für diese Ansicht führt er nicht an. Ich wüsste nicht, was dem Schreiben, welches wie kein anderes der Tendenz nach ihm ähnliches aus dem christlichen Alterthum locales Gepräge und die Spuren ganz besonderer, abnormer *geschichtlicher Vorgänge* trägt, zu deren Beurtheilung es *uns an jeglichem* Massstabe gebricht, noch fehlen sollte. Routh, der mit den kanonischen Briefen und Concilienbeschlüssen aus der alten Zeit der Kirche sich so eingehend beschäftigt hat, ist in seinem Urtheil vielleicht von ebendenselben Gedanken geleitet worden, welche einen Griechen des späteren christlichen Alterthums bestimmten, den von ihm offenbar aus der vergleichenden Betrachtung der anderen kanonischen Briefe erschlossenen Mangel unseres Briefes durch einen elften, lediglich aus des Basilios von Cäsarea kanonischen Briefen zusammengestellten, die Stufenfolge der kirchlichen Bussen und deren Terminologie erläuternden Kanon zu ergänzen. Zonaras erkannte jedenfalls dieses Verhältniss, er commentirte jenen elften Kanon nicht, während derselbe in der Pariser Ausgabe der Werke des Gregorios S. 41 sowie in der Migne'schen Ausgabe S. 1048 mit abgedruckt ist.

Gerichtet ist der Brief an irgend einen pontischen Bischof, den Gregorios mit πάπας anredet, was selbstverständlich nur die amtliche Bezeichnung des im Uebrigen uns dem Namen nach nicht bekannten Empfängers des Schreibens ist. Dass die amtliche Bezeichnung πάπας, welche ursprüng-

lich eine allen Bischöfen und Patriarchen gemeinsame war, bis sie in der Folge fast allein den Bischöfen von Rom und Alexandria verblieb, schon im Zeitalter des Gregorios die übliche war, beweist des Bischofs Dionysios von Alexandria Brief an den römischen Presbyter Philemon, in welchem er (Euseb. Hist. eccles. VII, 7, 4) von seinem Vorgänger Heraklas sagt: *τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ παρέλαβον.* Des Prosper Aquitanus Schreiben an Augustinus vom Jahre 428 oder 429 über die Reste des Pelagianismus in Gallien (Augustin. Epist. 225) zeigt den Eingang: „Domino beatissimo papae, ineffabiliter mirabili, incomparabiliter honorando, praestantissimo patrono Augustino Prosper. Ignotus quidem tibi facie sed iam animo et sermone compertus rell." Dasselbe Epitheton „papa" braucht Hieronymus im Schluss eines Briefes an Augustinus (Epist. LXXX): „Incolumem et mei memorem te Christi domini clementia tueatur, domine venerande et beatissime papa." Wie vielleicht aus dem häufigeren Gebrauch der communicativen Redeweise, besonders Z. 82 ff., geschlossen werden darf, schrieb Gregorios den Brief im Auftrage mehrerer Bischöfe oder wenigstens mit Zustimmung seines eigenen Clerus. Nach Johnson's Meinung (Rel. sacr. vol. II, p. 447) hätten wir überhaupt in demselben eine *ἐπιστολὴ κυκλική*, d. h. ein Schreiben zu sehen, welches Gregorios an alle Bischöfe seines Sprengels richtete und einem nach dem andern durch seinen mit einer gewissen Machtbefugniss ausgestatteten (vgl. Z. 83. 84) Abgesandten mittheilen liess. Die Annahme hat viel für sich (vgl. Z. 36. 83. 84. 86), sie gerade würde das völlige Fehlen eines formellen Einganges und Schlusses zur Genüge erklären. *Ἀπεστείλαμέν γε* — sagt er von dem Ueberbringer des Schreibens Z. 82 — *τὸν ἀδελφὸν καὶ συγγέροντα Εὐφρόσυνον διὰ ταῦτα πρὸς ὑμᾶς.* Auch das Wort *συγγέρων*, welches an das *συμπρεσβύτερος* 1. Petr. 5, 1 erinnert, dürfte ebenso wie das parallele Wort in der Schriftstelle nur von der geistlichen Würde des Mannes verstanden werden, denn einen *γέρων* konnte sich der etwa um das Jahr 210 geborene (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 107) Gregorios zu der Zeit, als er den Brief schrieb, wie die nach-

folgende Untersuchung zeigen wird, in keinem Falle nennen. Dionysios von Alexandria braucht (Euseb. Hist. eccl. VII, 11, 2 und VII, 20) von seinen Alexandrinischen Amtsgenossen dasselbe Wort *συμπρεσβύτερος*, ein unverwerfliches Zeugniss damit ablegend für die ursprüngliche Gleichbedeutung der Ausdrücke Bischof und Presbyter [1]), deren ersterer später bekanntlich dem Vorsitzenden im Presbytercollegium, aber nur als dem primus inter pares ausschliesslich eignete.

Ob und was für eine Ueberschrift des Gregorios Schreiben ursprünglich getragen, ist nicht mehr zu ermitteln. Die in den Handschriften überlieferte rührt jedenfalls von den alten Sammlern der kanonischen Briefe her. In den ältesten Bodlejanischen Codices sowie in demjenigen, nach welchem Gentianus Hervetus seine im Jahre 1561 zu Paris erschienene lateinische Uebersetzung der ältesten Canones sowie der kanonischen Briefe sammt dem Commentar des Theodoros Balsamon fertigte, lautete die Ueberschrift des Briefes also:

Ἐπιστολὴ κανονικὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νεοκαισαρείας ἐπισκόπου τοῦ Θαυματουργοῦ περὶ τῶν ἐν τῇ καταδρομῇ τῶν βαρβάρων εἰδωλόθυτα φαγόντων ἢ καὶ ἕτερά τινα πλημμελησάντων.

Doch um auf den historischen Hintergrund des Schreibens sowie auf die in demselben berührten geschichtlichen Ereignisse und die aus der richtigen Deutung und textgemässen Combination derselben für die Abfassungszeit des Briefes und damit für die Chronologie des Lebens des Gregorios sich ergebenden Schlussfolgerungen genauer eingehen zu können, erscheint es mir durchaus nothwendig, zunächst den mit den oben angeführten kritischen Mitteln gereinigten und auch sonst mehrfach verbesserten Text des Schreibens folgen zu lassen.

---

1) H. Weingarten, Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche. Berlin 1880. S. 20.

1. *Οὐ τὰ βρώματα ἡμᾶς βαρεῖ, ἱερὲ πάπα, εἰ ἔφαγον οἱ αἰχμάλωτοι ταῦτα, ἅπερ παρετίθεσαν αὐτοῖς οἱ κρατοῦντες αὐτῶν, μάλιστα ἐπειδὴ εἷς λόγος παρὰ πάντων, τοὺς καταδραμόντας τὰ ἡμέτερα μέρη βαρβάρους εἰδώλοις μὴ τεθυκέναι. ὁ δὲ ἀπόστολός φησι· „τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ,* 5 *καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει". ἀλλὰ καὶ ὁ σωτὴρ ὁ πάντα καθαρίζων τὰ βρώματα „οὐ τὸ εἰσπορευόμενον", φησί, „κοινοῖ τὸν* [Z. 2] *ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον". ὅμοιον καὶ τὸ τινὰς γυναῖκας αἰχμαλώτους διαφθαρῆναι ἐξυβριζόντων τῶν βαρ-* 10 *βάρων εἰς τὰ σώματα αὐτῶν. ἀλλ' εἰ μὲν καὶ πρότερον κατέγνωστό τινος ὁ βίος πορευομένης ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν τῶν ἐκπορνευόντων κατὰ τὸ γεγραμμένον, δῆλον ὅτι ἡ πορνικὴ ἕξις ὕποπτος καὶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς αἰχμαλωσίας, καὶ οὐ προχείρως δεῖ ταῖς τοιαύταις κοινωνεῖν τῶν εὐχῶν.* 15 [Z. 3] *εἰ μέντοι τις ἐν ἄκρᾳ σωφροσύνῃ ζήσασα καὶ καθαρὸν καὶ ἔξω πάσης ὑπονοίας ἐπιδεδειγμένη βίον τὸν πρότερον, νῦν περιπέπτωκεν ἐκ βίας καὶ ἀνάγκης ὕβρει, ἔχομεν παράδειγμα τὸ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ τὸ ἐπὶ τῇ νεάνιδι, ἣν ἐν τῷ πεδίῳ*

---

1) *ἱερὲ πάπα*] *ἱερὲ* alle Codd. Bodl., ed. princ. und der von Gentianus Hervetus zu seiner lateinischen Uebersetzung benutzte Codex; *ἱερώτατε* P. — *πάπα* handschriftlich bezeugt, *Πάππα* P. — 5) 1. Cor. VI, 13. — 8) Matth. XV, 11. — 9) *ὅμοιον καὶ τὸ*] Conjectur Routh's, welche die Härte der Verbindung durch ein blosses *καὶ* auf das glücklichste beseitigt, der Ausfall des *ὅμοιον* ist durch das vorangehende *ἐκπορευόμενον* leicht erklärlich. — *τινὰς*] *τὰς* P, Routh. — 12) *πορευομένης*] 3 Codd. Bodl., *πορνευομένης* P. — *ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν*] Artikel nothwendig, vgl. Num. XV, 39; *ὀπίσω ὀφθαλμῶν* Codd. und Ausgaben. Die gemeinte Schriftstelle ist nicht, wie Routh citirt, Num. XVI, 39, sondern, wie auch P hat, XV, 39: *οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἐν* (Cod. Alex. *καὶ ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν ἐν*) *οἷς ὑμεῖς ἐκπορνεύετε ὀπίσω αὐτῶν*. An die von Margraf in seiner Uebersetzung (Kemptener Biblioth. d. Kirchenv. S. 77) herangezogene Stelle Ezech. VI, 9 zu denken, wird durch den besonderen Ausdruck des Gregorios verwehrt. — 13) *δῆλον ὅτι*] Codd. Bodl., *δηλονότι* P. — 14) *καὶ ἐν τῷ καιρῷ*] Codd. Bodl. und am Rande der von Vossius benutzten Codd., *καὶ καιρῷ* P. — 15) *καὶ οὐ προχείρως δεῖ*] Codd. Bodl., *καὶ οὐ δεῖ προχείρως* P. — 19) *νεάνιδι*] *νεανίδι* P, Routh, desgl. Z. 21.

εὗρεν ἄνθρωπος καὶ βιασάμενος αὐτὴν ἐκοιμήθη μετ' αὐτῆς· 20 „τῇ νεάνιδι", φησίν, „οὐ ποιήσεται οὐδέν· οὐκ ἔστι τῇ νεάνιδι ἁμάρτημα θανάτου· ὅτι ὡς εἴ τις ἀναστῇ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ θανατώσῃ αὐτοῦ τὴν ψυχήν· οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ἐβόησεν ἡ νεᾶνις καὶ ὁ 2. βοηθῶν οὐκ ἦν αὐτῇ". ταῦτα μέντοι τοιαῦτα. δεινὴ δὲ 25 [Z. 4] ἡ πλεονεξία, καὶ οὐκ ἔστι δι' ἐπιστολῆς μιᾶς παραθέσθαι τὰ θεῖα γράμματα, ἐν οἷς οὐ τὸ λῃστεύειν μόνον φευκτὸν καὶ φρικῶδες καταγγέλλεται, ἀλλὰ καθόλου τὸ πλεονεκτεῖν καὶ ἀλλοτρίου ἐφάπτεσθαι ἐπὶ αἰσχροκερδείᾳ, καὶ πᾶς ὁ τοιοῦτος ἐκκήρυκτος ἐκκλησίας θεοῦ. τὸ δὲ ἐν καιρῷ τῆς 30

---

21) Die von Gregorios citirte Stelle Deut. XXII, 26. 27 verursacht insofern einige Schwierigkeit, als sie von den uns überlieferten Texten der LXX mehrfach abweicht. Der älteste, aus dem 4. Jahrhundert stammende Codex Vaticanus (vgl. Tischendorf's Proleg. in s. Ausgabe S. XXIV, Anm. 2) bietet folgenden Text: καὶ τῇ νεάνιδι οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα θανάτου· ὡς εἴ τις ἐπαναστῇ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸν πλησίον καὶ φονεύσῃ αὐτοῦ ψυχήν, οὕτω τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ὅτι ἐν τῷ ἀγρῷ εὗρεν αὐτήν, ἐβόησεν ἡ νεᾶνις ἡ μεμνηστευμένη καὶ οὐκ ἦν ὁ βοηθήσων αὐτῇ. Einen abweichenden Zweig der Ueberlieferung repräsentirt der im 5. Jahrhundert in dem berühmten Kloster der h. Thekla zu Seleucia in Isaurien, woselbst schon der weltflüchtige Gregorios von Nazianz 375 eine stille Stätte fand, geschriebene Codex Alexandrinus, der die Worte in folgender Fassung hat: τῇ δὲ νεάνιδι οὐ ποιήσεται οὐδέν· οὐκ ἔστιν τῇ νεάνιδι ἁμάρτημα θανάτου ὅτι ὡς εἴ τις ἐπαναστῇ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ φονεύσῃ αὐτοῦ ψυχήν, οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ὅτι ἐν τῷ ἀγρῷ εὗρεν αὐτήν, ἐβόησεν ἡ νεᾶνις ἡ μεμνηστευμένη καὶ ὁ βοηθῶν οὐκ ἔστιν αὐτῇ. Offenbar steht der Text des Gregorios dieser morgenländischen, aus der Nachbarschaft der Heimath desselben stammenden Ueberlieferung am nächsten. Zumeist aus Berücksichtigung dieses Verhältnisses sind folgende Textänderungen hervorgegangen: — ποιήσεται] Cod. Alex. LXX, ποιήσετε Codd. Bodl., P. — 23) θανατώσῃ] φονεύσῃ LXX, θανατώσει P, Codd. Bodl. — 24) οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο] Cod. Alex. LXX, οὕτω τὸ πρᾶγμα τοῦτο alle Codd. Bodl., καὶ nach οὕτω P. — νεᾶνις] νεανὶς P, Routh. — 27) φευκτὸν καὶ φρικῶδες] 6 Codd. Bodl., die dem Alexios Aristenos zugeschriebene Σύνοψις κανόνων und die beiden von Oecolampadius und Hervetus bei ihren lateinischen Uebersetzungen der Canones benutzten Handschriften; φρικτὸν καὶ φρικῶδες P. — 29) ἀλλοτρίου] 8 Codd. Bodl., ἀλλοτρίων P. — πᾶς ὁ τοιοῦτος] alle Codd. Bodl. mit Ausnahme des Cod. 205, πᾶς τοιοῦτος P.

καταδρομῆς ἐν τοσαύτῃ οἰμωγῇ καὶ τοσούτοις θρήνοις τολμῆσαί τινας τὸν καιρὸν τὸν πᾶσιν ὄλεθρον φέροντα νομίσαι ἑαυτοῖς κέρδους καιρὸν εἶναι, ἀνθρώπων ἐστὶν ἀσεβῶν καὶ θεοστυγῶν καὶ ὑπερβολὴν ἀτοπίας ἐχόντων. ὅθεν ἔδοξε τοὺς τοιούτους πάντας ἐκκηρῦξαι, μήποτε ἐφ' ὅλον ἔλθῃ τὸν λαὸν 35 ἡ ὀργή, καὶ ἐπ' αὐτοὺς πρῶτον τοὺς προεστῶτας τοὺς μὴ ἐπιζητοῦντας. φοβοῦμαι γάρ, ὡς ἡ γραφὴ λέγει, μὴ συναπολέσῃ ἀσεβὴς τὸν δίκαιον. „πορνεία γάρ“, φησί, „καὶ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν· δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. μὴ οὖν γίνεσθε συμ- 40 μέτοχοι αὐτῶν. ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε (ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ), δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ, καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε. τὰ γὰρ 45 κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστιν καὶ λέγειν· τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται“. τοιαῦτα μὲν ὁ ἀπόστολος. ἐὰν δὲ διὰ τὴν προτέραν πλεονεξίαν τὴν ἐν τῇ εἰρήνῃ γενομένην δίκην τίνοντες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ

33) ἑαυτοῖς] mit P beibehalten trotz Cod. Bodl. 26 und des ehemals in Rawlinson's Besitz gewesenen, jetzt gleichfalls in der Biblioth. Bodl. befindlichen Cod. 625, welche αὐτοῖς haben. — κέρδους καιρὸν εἶναι] So mit Routh nach 8 Codd. Bodl., καιρὸν εἶναι κέρδους Cod. Bodl. 205 und P. — 34) καὶ ὑπερβολὴν ἀτοπίας] Cod. Bodl. 195, Hervet., Zonaras, welcher den Ausdruck mit καὶ πάσης ἀτοπίας ἐπέκεινα umschreibt; οὐδὲ ὑπερβολὴν ἀτοπίας P, während der nach Routh's Urtheil älteste Cod. Bodl. 26 weder καὶ noch οὐδὲ hat, dagegen jener Cod. Rawlins. 625 sowie die Σύνοψις κανόνων des Alexios Aristenos καὶ πολλὴν ὑπερβολὴν lesen, worauf statt ἀτοπίας in Cod. 625 ἀσεβείας, in Cod. Bodl. 158 ἀσωτίας folgt. — 35) ἐκκηρῦξαι] ἐκκηρύξαι P, Routh. — ἔλθῃ] P, ἔλθη Routh. — 37) Genes. XVIII, 23. — 38) Ephes. V, 3. 6—13, von Gregorios mit Auswahl, aber in genauer Uebereinstimmung mit dem besten uns überlieferten neutestamentlichen Texte citirt. Daher auch 39) μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν] Greg. ed. princ., die Worte fehlen in allen Codd. Bodl.; 42) καρπὸς τοῦ φωτὸς] P und Routh, statt φωτὸς das von dem vulgaten Text gebotene πνεύματος allein Cod. Rawlins. 625; 43) τί ἐστιν εὐάρεστον] Routh nach 8 Codd. Bodl., τί εὐάρεστον P und Cod. Bodl. 205; 46) κρυφῇ] κρυφῆ P und Routh. — 47) φανεροῦται] Routh, φανεροῦσαι P. — τοιαῦτα μὲν] Routh, τοιαῦτα γὰρ P. — 49) γενομένην] Zonaras, Routh, γινομένην P. — τίνοντες] τιννύντες Zonaras, P, Routh.

τῆς ὀργῆς πάλιν πρὸς τὴν πλεονεξίαν ἐκτραπῶσί τινες, 50
κερδαίνοντες ἐξ αἵματος καὶ ὀλέθρου ἀνθρώπων ἀναστά-
των γενομένων ἢ αἰχμαλώτων ἢ πεφονευμένων, τί ἕτερον
προσδοκᾶν χρὴ ἢ ὡς ἐπαγωνιζομένους τῇ πλεονεξίᾳ ἐπισω-
3. [Z. 5] ρεῦσαι ὀργὴν καὶ ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ λαῷ; οὐκ ἰδοὺ Ἄχαρ
ὁ τοῦ Ζαρὰ πλημμελείᾳ ἐπλημμέλησεν ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος 55
καὶ ἐπὶ πᾶσαν συναγωγὴν Ἰσραὴλ ἐγενήθη ὀργή; καὶ οὗτος
εἷς μόνος ἥμαρτεν, μὴ μόνος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ.
ἡμῖν δὲ πᾶν τὸ μὴ ἡμέτερον, ἀλλ' ἀλλότριον τῷ καιρῷ
τούτῳ κέρδος ἀνάθεμα νενομίσθαι προσήκει. κἀκεῖνος γὰρ

52) ἢ πεφονευμένων] So mit Routh, obwohl bei Zonaras und in sämmtlichen Bodl. Codd. das ἢ fehlt. Aus des Hervetus Uebersetzung „lucrifacientes ex sanguine et pernicie eversorum hominum, captivorum, interfectorum" geht hervor, dass in seinem Codex auch das erste ἢ vor αἰχμαλώτων fehlte. — 54) Ἄχαρ ὁ τοῦ Ζαρὰ] Ἀχαρ ὁ τοῦ Ζαρᾶ P, Ἀχὰρ ὁ τοῦ Ζαρᾶ Routh. Das in den Codd. des Gregorios sicher überlieferte Ἄχαρ stimmt mit der Schreibung des Cod. Vatican. der LXX im Buche Josua Cap. VII und XXII, während der Cod. Alexandr. Ἄχαν hat. Die Bezeichnung der Abstammung Achans ist eine verkürzte, oder ganz allgemein gehaltene, denn Jos. VII, 1 heisst er Ἄχαρ υἱὸς Χαρμὶ υἱοῦ Ζαμβρὶ υἱοῦ Ζαρά, VII, 18 dagegen Ἄχαρ υἱὸς Ζαμβρὶ υἱοῦ Ζαρά, VII, 24 τὸν Ἄχαρ υἱὸν Ζαρά. Die Stelle, welche Gregorios wörtlich citirt, ist Jos. XXII, 20. — 55) ἀναθέματος] So die übereinstimmende Ueberlieferung und die Ausgaben, desgl. Cod. Vatican. und Cod. Alexandr. der LXX. Das Wort findet sich, von Jakobitz und Seiler als Synonyma von ἀνάθημα aufgeführt, bei Plut. Pelop. 25 als Lesart der Vulgata, Lobeck emendirte ἀνάθημα, was Sintenis an dieser Stelle in s. Ausg. des Plut. II, p. 108, 4 aufgenommen hat. — 56) ἐγενήθη ὀργή] LXX und P, ἐγενήθη ἡ ὀργή Routh. — καὶ οὗτος εἷς μόνος ἥμαρτεν, μὴ μόνος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ] Auch diese Stelle zeigt die nächste Verwandtschaft mit der Fassung des Cod. Alex., welcher ich Rechnung tragen zu müssen glaubte. Hier lautet Jos. XXII, 20 so: καὶ οὗτος εἷς μόνος ἦν· μὴ μόνος οὗτος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ, während der Cod. Vatic. hat: καὶ οὗτος εἷς αὐτὸς ἀπέθανε τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ. P und Routh lesen: καὶ οὗτος εἷς μόνος ἥμαρτε, μὴ μόνος ἀπέθανεν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ, während der Rand der editio princ. des Gregorios die freiere, handschriftlich überlieferte Variante aufweist: ἀλλὰ μὴ μόνος ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπέθανεν. Das ἐν der Ueberlieferung vor τῇ ἁμαρτίᾳ, welches einen dem ursprünglichen historischen Bericht fremden Gedanken einträgt, ist am einfachsten als durch Dittographie der Endung des voraufgehenden ἀπέθανεν entstanden zu denken. — 59) κἀκεῖνος γὰρ] κἀκεῖνος μὲν γὰρ P, Routh, das μὲν wahrscheinlich

ὁ Ἄχαρ ἐκ τῆς προνομῆς ἔλαβε· καὶ αὐτοὶ νῦν ἐκ προνο- 60
μῆς. κἀκεῖνος μὲν τὰ τῶν πολεμίων· οἱ δὲ νῦν τὰ τῶν
4. [Z. 6] ἀδελφῶν, κερδαίνοντες ὀλέθριον κέρδος. μηδεὶς ἐξαπατάτω
ἑαυτόν, μήτε ὡς εὑρών· οὐδὲ γὰρ εὑρόντα κερδαίνειν ἔξεστι.
φησὶ τὸ Δευτερονόμιον· „μὴ ἰδὼν τὸν μόσχον τοῦ ἀδελφοῦ
σου καὶ τὸ πρόβατον πλανώμενον ἐν τῇ ὁδῷ περιίδῃς αὐτά· 65
ἀποστροφῇ ἀποστρέψεις αὐτὰ τῷ ἀδελφῷ σου. ἐὰν δὲ μὴ
ἐγγίζῃ ὁ ἀδελφός σου πρός σε μηδὲ ἐπίστῃ αὐτόν, συνάξεις
αὐτά, καὶ ἔσται μετὰ σοῦ, ἕως ἂν ἐκζητήσῃ αὐτὰ ὁ ἀδελ-
φός σου, καὶ ἀποδώσεις αὐτά. καὶ οὕτω ποιήσεις τὸν ὄνον
αὐτοῦ, καὶ οὕτω ποιήσεις τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ, καὶ οὕτω 70
ποιήσεις κατὰ πᾶσαν ἀπώλειαν τοῦ ἀδελφοῦ σου, ὅσα ἂν
ἀπόληται παρ' αὐτοῦ καὶ εὕρῃς αὐτά“. ταῦτα τὸ Δευτε-
ρονόμιον. ἐν δὲ τῇ Ἐξόδῳ, οὐ μόνον ἐὰν τὸ τοῦ ἀδελφοῦ τις
εὕρῃ, ἀλλὰ κἂν ἐχθροῦ, „ἀποστροφῇ“, φησί, „ἀποστρέψεις
εἰς τὸν οἶκον τοῦ κυρίου αὐτῶν“. εἰ δὲ ἐν εἰρήνῃ ἄρα ῥαθυ- 75
μοῦντος καὶ τρυφῶντος καὶ τῶν ἰδίων ἀμελοῦντος ἀδελφοῦ
ἢ ἐχθροῦ, κερδᾶναι οὐκ ἔξεστι, πόσῳ μᾶλλον δυστυχοῦντος
καὶ πολεμίους φεύγοντος καὶ κατὰ ἀνάγκην τὰ ἴδια ἐγκατα-
5. [Z. 7] λείποντος; ἄλλοι δὲ ἑαυτοὺς ἐξαπατῶσιν, ἀντὶ τῶν ἰδίων
τῶν ἀπολομένων, ἃ εὗρον ἀλλότρια κατέχοντες, ἵν' ἐπειδὴ 80
αὐτοὺς Βοράδοι καὶ Γότθοι τὰ τοῖ πολέμου εἰργάσαντο,
αὐτοὶ ἄλλοις Βοράδοι καὶ Γότθοι γένωνται. ἀπεστείλαμεν
οὖν τὸν ἀδελφὸν καὶ συγγέροντα Εὐφρόσυνον διὰ ταῦτα
πρὸς ὑμᾶς, ἵνα κατὰ τὸν ἐνθάδε τύπον καὶ αὐτοῦ δῴη

---

eingeschlichen im Hinblick auf das folgende κἀκεῖνος μέν, wo es, da οἱ δὲ folgt, ganz an seiner Stelle ist. — 63) μήτε ὡς εὑρών] Alle Codd. Bodl., Hervet.; μήτοπε ὡς εὑρῶν Edit. princ., P. — οὐδέ] οὔτε P, Routh. — 64) Deut. XXII, 1—3. — 65) περιίδῃς] περιίδης P, Routh. — 66) ἀποστροφῇ] LXX, Routh; ἀλλ' ἀποστροφῇ P. — ἀποστρέψεις] LXX, Routh; ἀποστρέψες P. — 67) ἐπίστῃ αὐτόν] Greg. ed. princ., LXX, 7 Codd. Bodl.; ἐπίστη Routh; ἐπιστῇ αὐτῶν P: ἔπεγνως αὐτόν am Rande der ed. princ. und P als handschriftlich überliefert. — 72) ἀπόληται παρ' αὐτοῦ καὶ εὕρῃς] LXX, 7 Codd. Bodl.; Tischendorf accentuirt ἀπολῆται; ἀπόληται παρ' αὐτοῦ και εὑρήσῃς P. — 74) Exod. XXIII, 4. — κἂν] καὶ P, Routh. — ἀποστροφῇ] ἀποστραφῇ P. — 76) ἀμελοῦντος] ἀμελῶντος P. — 77) κερδᾶναι] κερδάναι P, Routh. — 80) ἀπολομένων] ἀπολλυμένων P, Routh. — 81) αὐτούς] P; αὐτοῖς Routh. — τὰ τοῦ πολέμου]

ὁμοίως, καὶ ὧν δεῖ τὰς κατηγορίας προσίεσθαι καὶ οὓς 85
6. [Z. 8] ἐκκηρῦξαι τῶν εὐχῶν. ἀπηγγέλη δέ τι ἡμῖν καὶ ἄπιστον
ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν γενόμενον, πάντως που ὑπὸ ἀπίστων καὶ
ἀσεβῶν καὶ μὴ εἰδότων μηδὲ τὸ ὄνομα κυρίου, ὅτι ἄρα εἰς,
τοσοῦτόν τινες ἀπανθρωπίας καὶ ὠμότητος προεχώρησαν
ὥστε τινὰς τοὺς διαφυγόντας αἰχμαλώτους βίᾳ κατέχειν. 90
ἀποστείλατέ τινας εἰς τὴν χώραν, μὴ καὶ σκηπτοὶ πέσωσιν
7. [Z. 9] ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας. τοὺς μὲν οὖν ἐγκαταλεχθέντας τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπιλαθομένους ὅτι ἦσαν Ποντικοὶ καὶ Χριστιανοί, ἐκβαρβαρωθέντας δέ, ὡς καὶ φονεύειν τοὺς ὁμοφύλους ἢ ξύλῳ ἢ 95
ἀγχόνῃ, ὑποδεικνύναι δὲ ἢ ὁδοὺς ἢ οἰκίας ἀγνοοῦσι τοῖς βαρβάροις, καὶ τῆς ἀκροάσεως ἀπεῖρξαι δεῖ, μέχρις ἂν κοινῇ περὶ
αὐτῶν τι δόξῃ συνελθοῦσι τοῖς ἁγίοις καὶ πρὸ αὐτῶν τῷ
8. [Z. 10] ἁγίῳ πνεύματι· τοὺς δὲ οἴκοις ἀλλοτρίοις ἐπελθεῖν τολμή-

Cod. Bodl. 205, P; τὰ πολέμου 8 Codd. Bodl. — αὐτοῦ] Edit. princ., 5 Codd. Bodl.; αὐτόθι 2 Codd. Bodl. und Zonaras; αὐτός, wie es scheint, Cod. Bodl. 196, dessen Schrift stark verwischt ist. — 85) καὶ οὓς ἐκκηρῦξαι] Alle Codd. Bodl., Zonaras, Hervetus, doch erstere mit falscher Accentuation ἐκκηρύξαι; καὶ οὓς δεῖ ἐκκηρύξαι P. — 86) ἀπηγγέλη] Edit. princ. und alle Codd. Bodl.; ἀπηγγέλθη P. Am Rande einiger Codices findet sich folgende, später ungehörigerweise in verschiedene Ausgaben übergegangene Inhaltsangabe: Περὶ τῶν βίᾳ κατεχόντων τοὺς ἐκ τῶν βαρβάρων αἰχμαλώτους. — 87) πάντως που ὑπὸ ἀπίστων] Routh; καὶ πάντως που τῶν ἀπίστων P. — 88) μηδὲ τὸ ὄνομα] μήτε τὸ ὄνομα P; μηδὲ ὄνομα Cod. Bodl. 205 und 2 andere Codd. — 89) προεχώρησαν] προσεχώρησαν P. — 90) τινὰς] τινὲς P. — 91) ἀποστείλατέ τινας] einhellige Ueberlieferung, οὖν hinter ἀποστείλατε nur Cod. Rawl. 625. — 92) Am Rande der Codd. Bodl. 195 und 3385 steht die folgende, von Sammlern der Canones herrührende Inhaltsangabe: Περὶ τῶν ἐγκαταλεχθέντων τοῖς βαρβάροις καὶ ἄτοπά τινα κατὰ τῶν ὁμοφύλων τολμησάντων. — 93) ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπιλαθομένους] 4 Codd. Bodl., ed. princ.; 4 andere Codd. Bodl. haben ἐν αἰχμαλωσίᾳ γενομένους ἐπιλανθανομένους τε, woraus, wahrscheinlich veranlasst durch des Zonaras Ausdruck: Ὅσοι μὲν οὖν αἰχμαλωτισθέντες ποτὲ συγκατετάγησαν τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐπῆλθον, βαρβαρωθέντες τὰ ἔθη καὶ ὥσπερ ἐπιλαθόμενοι κτλ., die allein in Cod. Bodl. 205 und sodann in P sich findende Lesart entstand: ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπελθόντας, ἐπιλαθομένους. — 96) ὑποδεικνύναι] ὑποδεικνῦναι P und Routh. — 99) Auch hier wieder eine ähnliche Randbemerkung wie zuvor: Περὶ τῶν οἴκοις ἀλλοτρίοις ἐπελθεῖν τολμησάντων ἐν τῇ τῶν βαρβάρων ἐπιδρομῇ.

σαντας, ἐὰν μὲν κατηγορηθέντες ἐλεγχθῶσι, μηδὲ τῆς 100
ἀκροάσεως ἀξιῶσαι· ἐὰν δὲ ἑαυτοὺς ἐξείπωσι καὶ ἀποδῶσιν,
9. [Z. 11] ἐν τῇ τῶν ὑποστρεφόντων τάξει ὑποπίπτειν· τοὺς δὲ ἐν τῷ
πεδίῳ εὑρόντας τινὰ ἢ ἐν ταῖς ἑαυτῶν οἰκίαις καταλειφθέντα
ὑπὸ τῶν βαρβάρων, ἐὰν μὲν κατηγορηθέντες ἐλεγχθῶσιν,
ὁμοίως ἐν τοῖς υποπίπτουσιν· ἐὰν δὲ ἑαυτοὺς ἐξείπωσι καὶ 105
10. [Z. 12] ἀποδῶσι, καὶ τῆς εὐχῆς ἀξιῶσαι. τοὺς δὲ τὴν ἐντολὴν
πληροῦντας ἐκτὸς αἰσχροκερδείας πάσης πληροῦν δεῖ μήτε
μήνυτρα μήτε σῶστρα ἢ εὕρετρα ἢ ᾧτινι ὀνόματι καλοῦσιν
ἀπαιτοῦντας.

---

101) ἑαυτοὺς] Routh; αὐτοὺς P. — 102) ὑποπίπτειν] P, Routh; ὑποπίπτειν αὐτοὺς Cod. 3385 und 625 Rawl., überflüssig. — 102) Randbemerkung (s. o.): Περὶ τῶν ἐν πεδίῳ ἢ ἐν τοῖς ἰδίοις οἴκοις εὑρόντων τὰ ὑπὸ τῶν βαρβάρων καταλειφθέντα. — ἐν τῷ πεδίῳ] 8 Codd. Bodl. und Zonaras; ἐν πεδίῳ P. — 103) τινὰ] Nothwendig, da alle Codd. Bodl. und Greg. ed. princ. καταλειφθέντα, nicht καταλειφθὲν haben; τι ἢ Routh, obgleich auch er τινὰ für wahrscheinlicher hält; εὑρόντας τὶ ἐν ταῖς P. — 105) ἐν τοῖς ὑποπίπτουσιν] ἔστωσαν fügen 3 Codd. unnöthigerweise hinzu, regierendes Verbum ist δεῖ; Routh ergänzt ἑστάναι δεῖ, vielleicht ist hinter ὑποπίπτουσιν das Wort ἔχειν ausgefallen, was leicht möglich war. — 107) αἰσχροκερδείας] αἰσχροκερδίας P. — 108) εὕρετρα] εὕρητρα ed. princ., alle Codd. Bodl. u. Zonaras in P. Wie aus dem früheren ἀνάθημα später ἀνάθεμα entstand, so auch gewiss aus εὕρημα εὕρεμα und εὕρετρον aus εὕρητρον. — ἢ ᾧτινι ὀνόματι καλοῦσιν] ἢ ᾧ ὀνόματι ταῦτα καλοῦσιν am Rande der ed. princ. und im Cod. Bodl. 158, von Gallandi aufgenommen; ἢ ᾧ ὀνόματι ἑτέρῳ ταῦτα καλοῦσιν die beiden Codd. Bodl. 195 und 625 Rawl. Letztere Lesart hatte wahrscheinlich Matthäus Blastares vor Augen, da er in seinem Σύνταγμα die Stelle so wiedergiebt: καὶ μήτε μήνυτρα μήτε μὴν σῶστρα ἢ οἷς εἰώθασιν ἐπιφημίζειν ἑτέροις ταῦτα ὀνόμασι, τὸ παράπαν εἰσπράττοντες. Sie sieht nach erklärender Verbesserung aus, wahrscheinlich stand ursprünglich, wie schon Routh vermuthete, ᾧτινι da, welches ich in den Text gesetzt habe.

Die Bedeutung, welche dieses Schreiben des Gregorios für die Handhabung der kirchlichen Zucht und die Gestaltung der christlichen Sitte in der Folgezeit gewann, erhellt zunächst aus der eine bestimmte Rechtsverbindlichkeit verleihenden Anerkennung, welche die Väter der Trullanischen

Synode (Quinisexta) im Jahre 692 über dasselbe im zweiten Kanon aussprachen: „Obsignamus reliquos omnes canones, qui a sanctis et beatis nostris patribus expositi sunt, id est Gregorii Neocaesareae episcopi Thaumaturgi“ u. s. w.; erhellt ferner aus den zuvor schon erwähnten sorgfältigen theologischen Commentaren des Johannes Zonaras und Theodoros Balsamon aus dem 12. Jahrhundert, durch welche diese Männer der christlichen Kirche ihrer Zeit die bischöfliche Weisheit des grossen Pontiers in das Licht des rechten Verständnisses zu rücken und praktisch nutzbar zu machen sich bestrebten. Hierauf ausführlicher einzugehen, liegt keine Veranlassung vor; wohl aber verlohnt es sich, gestützt auf den gereinigten Text des Sendschreibens des Gregorios und auf eine auch die scheinbar geringfügigsten Einzelheiten desselben nicht ausser Acht lassende Interpretation der bisher nicht in genügender Weise beantworteten Frage nach der Zeit der Abfassung, einer für die Chronologie des Lebens dieses bedeutenden Kirchenlehrers doch überaus wichtigen Frage, deren Beantwortung mit der quellenmässigen Schilderung der in das Schreiben hineinragenden gewaltigen historischen Vorgänge zusammenfallen wird, einmal näher zu treten.

Es ist zu bedauern, dass des Gregorios nächster Zeitgenosse, Eusebios, der uns über die Lehr- und Wanderjahre der beiden pontischen Brüder Theodoros und Athenodoros (Hist. eccl. VI, 30) zwar kurze, aber zuverlässige Nachrichten giebt, für die spätere Lebenszeit, die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des ersteren zu Neocäsarea uns völlig im Stiche lässt, über seine Schriften kein Wort sagt. Georgios Synkellos glaubt den Grund dieses Schweigens zu kennen: *νομίζω δὲ* — sagt er in seiner *'Εκλογὴ χρονογραφίας*, p. 376 D (Bonn. Ausg. S. 706) — *τὸν Εὐσέβιον τὸ τῆς θείας ἀρετῆς τοῦ θαυματουργοῦ καὶ θεοφόρου Γρηγορίου μέγεθος σιωπῆσαι διὰ τὸ πανταχοῦ τῶν δογμάτων ἀκέραιον καὶ ἀλλότριον τῶν 'Ωριγένους ληρημάτων καὶ τῶν Ἀρείου βλασφημιῶν, οἷς Εὐσέβιος ἐλελώβητο.* Der angeführte Grund des seiner Rechtgläubigkeit sich bewussten Mönchs ist schwerlich genügend. Näher liegt vielleicht eine andere Erklärung. Ein charakteristischer Zug der byzantinischen Geschicht-

schreiber ist u. A. der, dass sie je nach Zufall oder Neigung ihre Vorgänger ausschrieben. Wo sich ein geeigneter Gewährsmann für eine gewisse Periode fand, da vertraute man sich ihm kritik- und bedingungslos an; fehlte ein solcher zufällig, so suchte man die Lücken wohl oder übel auszufüllen, die Nachrichten fliessen dann unzusammenhängend, confus, oft zum Erbarmen dürftig. Eusebios ist noch kein byzantinischer Geschichtschreiber im engeren Sinne, aber an dem ebenerwähnten Charakterzug der byzantinischen Geschichtschreibung hat auch er schon bis zu einem gewissen Grade Antheil. Sehen wir von anderen Partieen seiner durch die Mittheilung wichtiger, uns sonst weiter nicht erhaltener Quellenschriften, die er mit rühmlichem Fleisse gesammelt hat, für uns unschätzbar wichtigen Kirchengeschichte ab, so ist es ihm beispielsweise im letzten Drittel des sechsten und im siebenten Buche unzweifelhaft sehr angenehm gewesen, an den Briefen des Dionysios von Alexandria eine Quelle zu besitzen, die sich über fast alle wichtigen Ereignisse innerhalb der christlichen Kirche gleichmässig verbreitete. Er spricht das selbst im Eingange des siebenten Buches aus, indem er sagt: „Das siebente Buch der Kirchengeschichte soll uns wiederum der grosse alexandrinische Bischof Dionysios, welcher alle Begebenheiten seiner Zeit in den Briefen, die er uns hinterlassen, stückweise erzählt, mit seinen eigenen Ausdrücken verfassen helfen.“ Da ist für Eusebios die Schranke seines Wissens und seiner Berichterstattung über diesen Zeitraum des dritten Jahrhunderts. Nach dem hohen Norden, zu den stillen Gestaden des dem grossen Weltgetriebe mehr entrückten Pontos Euxeinos, in die äusserste Nordostecke des römischen Reiches reichten eben die Verbindungen des im damaligen Centrum der christlichen Welt, in Alexandria, weilenden Bischofs nicht, Briefe dorthin zu entsenden lag deshalb wohl keine Veranlassung vor. Eusebios begnügte sich mit den spärlichen, von seinem Gewährsmann gelegentlich gegebenen politischen Nachrichten. Was hätte er auch für eine Veranlassung haben sollen, in einer Zeit, welche durch die gewaltigsten politischen Erschütterungen, durch blutige Bürgerkriege und furchtbare, fast ununterbro-

chene Barbareneinfälle, durch Erdbeben, Pest und Seuchen[1]) auf das schwerste heimgesucht worden war, unter so vielem Leid, welches das ganze Reich betroffen, der Schreckenstage, welche durch einen Plünderungs- und Verwüstungszug nordischer Völkerschaften über die Provinz Pontus, des im Uebrigen von ihm (VII, 28, 1) unter die ausgezeichnetsten Bischöfe der Zeit gerechneten Gregorios von Neocäsarea bischöfliche Diöcese, hereinbrachen, besonders zu gedenken?

Anders steht die Sache bei Zonaras, dem Commentator des Gregorios. Er fand doch gleich im Eingange des Schreibens die Nachricht, *τοὺς καταδραμόντας τὰ ἡμέτερα μέρη βαρβάρους εἰδώλοις μὴ τεθυκέναι*, fand ferner, dass den Pontiern ebendieselben *Βοράδοι καὶ Γότθοι τὰ τοῦ πολέμου εἰργάσαντο.* Musste er sich nicht fragen: Was ist's mit diesem Plünderungszug? Hatte er als Erklärer, der auch sonst mit der Historie sich mancherlei zu schaffen gemacht, nicht die Pflicht, seinen Lesern die doch gewiss berechtigten Fragen zu beantworten: Wer waren jene *Βοράδοι καὶ Γότθοι*? In welcher Zeit und unter welchen Umständen kamen dieselben in die römische Provinz Pontus und gaben durch ihren Kriegszug dem Bischof des Landes Veranlassung, das uns bekannte Sendschreiben abzufassen? Zonaras hat über diese Verpflichtung anders als wir heutzutage gedacht, er hat sich die Sache leicht gemacht, indem er die Gothen und Boraden in seinem Commentar überhaupt gar nicht erwähnte, sondern sich mit der allereinfachsten Umschreibung begnügte, wozu der erste Satz des Gregorios ihm hinreichendes Material an die Hand gab: *Βαρβάρων ἐπελθόντων χώραις Ῥωμαϊκαῖς καὶ λῃσαμένων αὐτὰς οἱ παρ' αὐτῶν αἰχμαλωτισθέντες ἐγεύσαντο εἰδωλοθύτων ἢ καὶ ἄλλων ἀπηγορευμένων βρωμάτων.* Was kümmerten ihn und alle griechischen Mönche des zwölften Jahrhunderts überhaupt solche historische Fragen, zu deren Lösung doch immerhin wirkliche historische Forschung vonnöthen war?

---

1) Zosim. Hist. I, 26, 3: *οὐχ ἧττον δέ, τοῦ πανταχόθεν ἐπιβρίσαντος πολέμου, καὶ ὁ λοιμὸς πόλεσί τε καὶ κώμαις ἐπιγενόμενος, εἴ τι λελειμμένον ἦν ἀνθρώπειον γένος διέφθειρεν, οὔπω πρότερον ἐν τοῖς φθάσασι χρόνοις τοσαύτην ἀνδρώπων ἀπώλειαν ἐργασάμενος.*

Doch wir thun dem biederen, in seiner waldumrauschten Klosterzelle auf des Athos heiliger Höhe emsig schaffenden Gelehrten am Ende bitteres Unrecht. Hat er uns nicht ein umfangreiches Geschichtswerk hinterlassen, in welchem ihm naturgemäss die beste Gelegenheit geboten war, im vollen Zusammenhange der historischen Ereignisse dasjenige ausführlicher zu erzählen, was ihm für den theologischen Commentar zu einem kanonischen Briefe vielleicht als völlig überflüssiger Ballast erscheinen mochte? Wir schlagen die betreffenden Partieen des zwölften Buches auf; vergeblich aber suchen wir nach Boraden und Gothen und ihrem Einfall in Pontus, von welchem doch Gregorios redet. Die Boraden werden von Zonaras in seinem ganzen Werke überhaupt nicht erwähnt, die Gothen nur einmal im 14. Buche in der Geschichte des Justinianus. Von demjenigen Plünderungs- und Verwüstungszuge, auf welchen es uns hier ankommt, weiss Zonaras nichts, eine dunkle Kunde nur ist ihm davon — wer weiss aus welcher Quelle — zugekommen, und er versäumt es nicht, dieselbe, freilich an unrichtiger Stelle, zu registriren. Nach Erwähnung der unter Gallus und Volusianus nämlich im Jahre 251 unternommenen Plünderungszüge der von ihm nach gewöhnlicher Bezeichnung *Σκύθαι* genannten Germanen durch Italien, Macedonien, Thessalien und Griechenland, fährt er im 21. Capitel des 12. Buches (P. 628 B) also fort: *λέγεται δὲ τούτων μοῖράν τινα διὰ Βοσπόρου παρελθοῦσαν καὶ τὴν Μαιώτιδα λίμνην ὑπερβᾶσαν ἐπὶ τὸν Εὔξεινον γενέσθαι πόντον καὶ χώρας πορθῆσαι πολλάς.* Das ist Alles, was er weiss. Woher kommt dies? Einfach daher, dass Zonaras ein echt byzantinischer Schriftsteller ist in derjenigen charakteristischen Art und Weise, von der ich zuvor geredet. Dürftig, überaus dürftig muss sein Studirzimmer mit Büchern ausgestattet gewesen sein, die klösterliche Bibliothek war sicherlich nur an theologischen Werken reich. Wir können ihn fast bedauern, wenn er in der Vorrede seines Werkes schmerzlich darüber klagt, dass er, fern von dem Treiben der Welt und fern von den reichen Schätzen der Bibliotheken, auf wenige Hülfsmittel beschränkt, in der bittersten Armuth dasitze. Die wenigen Schriftsteller nun, die

ihm zu Gebote standen, hat er denn auch, in den ersten zwölf Büchern wenigstens, meist mit Uebergehung der Abweichungen der Autoren, in seinen eigenen Zusätzen sich möglichst der jedesmaligen Quelle accommodirend, wörtlich ausgeschrieben.[1]) Für die Partieen des 12. Buches, welche uns hier interessiren, d. h. die Zeit von Alexander Severus bis auf Maximinus, Licinius und Constantinus, war, abgesehen von seinem ausschliesslichen Gewährsmann in kirchlichen Dingen, Eusebios, der auch sonst in jenen Zeiten beliebte christliche Continuator Dionis, wie Adolf Schmidt überzeugend nachgewiesen, höchst wahrscheinlich seine einzige Quelle. Die Werke desjenigen Schriftstellers, der als Augenzeuge über die Zeiten des Valerianus und Gallienus und die damaligen Germanenkämpfe, an welchen er selbst als Feldherr theilgenommen (Trebell. Poll. Gallieni c. 13, 8), über die Züge der Boraden und Gothen, auf die uns ja, soweit sie die Provinz Pontus betreffen, Gregorios hinweist, die genaueste Auskunft hätte geben können, — der Abriss der alten Geschichte bis auf Claudius II. und die vielleicht noch wichtigeren, uns nur in spärlichen Fragmenten in den Constantinischen Eklogen *Περὶ πρεσβειῶν* erhaltenen *Σκυθικά*, eine Geschichte der Kriege Roms mit den Gothen, von Dexippos, fehlten in der Bibliothek des Klosters: daher bei Zonaras das nun nicht mehr auffällige Schweigen in seiner *Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν* und seiner *Ἐξήγησις* des kanonischen Briefes des Gregorios.

Wir sind in glücklicherer Lage als der arme Mönch vom Berge Athos; die Nachrichten des Dexippos, und zwar aus dessen *Σύνοψις*, sind uns im ersten Buche (Cap. 1—40) des Zosimos (um 430), eines der formell besten, inhaltlich zuverlässigsten Gewährsmänner für die römische Kaisergeschichte erhalten.[2]) Sie heranzuziehen, um den Brief des

1) Vgl. die sorgfältige, für Zonaras grundlegende Abhandlung von Prof. Adolf Schmidt in Jena „Ueber die Quellen des Zonaras“, in L. Dindorf's Ausgabe des Zonaras Vol. VI (Leipzig, Teubner. 1868—1875), S. III—LX, besonders S. IV, V und XLIXff.

2) Vgl. Reitemeier's „Disquisitio in Zosimum eiusque fidem“ in seiner Ausgabe des Zosimos, Leipzig 1784, S. XXX.

Gregorios zu erläutern und seine Stellung innerhalb der Zeitgeschichte genauer als bisher zu fixiren, wird eine um so pflichtgemässere und angenehmere Arbeit sein, als wir in der Ἐπιστολὴ κανονικὴ des Gregorios jedenfalls weit unbestrittener, als dies beim Briefe des Apostels Paulus an die Galater, um welche sich Wieseler in seinen beiden Schriften: „Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater" vom Jahre 1877 und „Zur Geschichte der kleinasiatischen Galater und des deutschen Volkes in der Urzeit" vom Jahre 1879 so dankenswerth bemüht hat, zur Zeit noch der Fall ist, ein monumentum antiquissimum rerum Germanicarum aus der ältesten christlichen Literatur griechischer Zunge erblicken müssen.

Die Germanengefahr war für das römische Reich seit des Kaisers Marcus Aurelius langwierigen Kämpfen an der Donau zu einer ständigen geworden, nur die Namen der Völkerschaften, welche je dann und wann uns genannt werden, wechseln. Im dritten Jahrhundert treffen wir die Gothen, welche allmählich aus Skandinavien oder wenigstens aus Preussen bis zur Mündung des Borysthenes und von da zur Donau hinabgewandert waren und von nun an fast ununterbrochen die Provinzen des römischen Reiches durch Einfälle heimsuchten. Kaiser Decius war gegen sie sammt seinem Sohne in einer furchtbaren Schlacht in Mösien bei Forum Terebronii durch den Verrath seines Feldherrn Gallus im Jahre 251 gefallen, und dieser darauf vom Senat zum Kaiser ernannt worden. Von dieser Zeit an, sagt Zosimos,[1]) nahmen die Angelegenheiten der Barbaren einen gewaltigen Aufschwung. Denn Gallus, der sofort seinen Sohn Volusianus zum Mitregenten angenommen hatte, liess die Gothen nicht bloss mit unermesslicher Beute beladen zu ihren Wohnsitzen heimkehren, sondern, was das schimpflichste war, er sah ruhig zu, wie sie eine grosse Anzahl Gefangener von hohem Range und grossen Verdiensten, welche sie zumeist bei der Eroberung von Philippopolis in ihre Hände bekommen hatten, in die Gefangenschaft schleppten, ja versprach ihnen jährlich

1) Zosim. I, 24, 1: τὰ τῆς εὐημερίας τῶν βαρβάρων αὔξην ἐλάμβανεν.

eine grosse Summe Geldes zu zahlen unter der Bedingung, niemals wieder in das römische Gebiet einzufallen. Diess Verfahren war verhängnissvoll, das gefährliche Geheimniss des Reichthums und der Schwäche des Staates war der Welt offenbar geworden.[1]) Neue Schaaren von Germanen, durch die früheren Erfolge ihrer Stammesgenossen gelockt, strömten über die Donau und ergossen sich plündernd und verwüstend durch die illyrischen Provinzen, während gleichzeitig furchtbare Erdbeben und verheerende Seuchen die Bevölkerung des Reiches dahinrafften (Zosim. I, 26). Die Unfähigkeit und Sorglosigkeit der Kaiser ermuthigte die Germanen zu immer neuen Kriegsunternehmungen.

Zum ersten Male werden uns hier die Gothen und Boranen (*Βορανοί*, eine Schreibung, welche nach allen Stellen das meiste für sich hat, während dasselbe Volk bei Gregorios *Βοράδοι* heisst) im Bunde mit Urugunden und Karpern genannt, von denen Zosimos (I, 27, 1) sagt, dass sie *αὖθις.... τὰς κατὰ τὴν Εὐρώπην ἐληίζοντο πόλεις, εἴ τι περιλελειμμένον ἦν, οἰκειούμενοι*: sie müssen also auch schon unter den *Σκύθαι*[2]) des ersten Zuges (Zosim. I, 26, 1) verstanden werden. Ausdrücklich bezeugt Zosimos von diesen vier Völkerschaften I, 31, 1: *γένη δὲ ταῦτα περὶ τὸν Ἴστρον οἰκοῦντα.* Die *Οὐρουγοῦνδοι*[3]) sind unzweifelhaft identisch mit den von

---

1) Vgl. die musterhafte, ergreifende Schilderung dieser Vorgänge bei Gibbon, „Geschichte des allmählichen Sinkens und endlichen Unterganges des römischen Weltreiches. Deutsch von J. Sporschil. Leipzig, O. Wigand. 1862" (Bd. I, S. 253 ff. und 262—265), dessen klassisches Werk in dieser Partie in jeder Beziehung den unbedingten Vorzug vor der nüchternen und mehrfach ungenauen Darstellung Joseph Aschbach's in dessen „Geschichte der Westgothen. Frankfurt a. M. Brönner. 1827" (S. 7 ff.) verdient. Ryssel scheint („Gregorius Thaumaturgus" S. 16, Anm. 3) entgegengesetzter Ansicht zu sein.

2) *Σκύθαι* ist, wie ich zuvor schon bemerkte, die griechische Gesammtbezeichnung jener jenseit der Donau wohnenden Nordvölker im Allgemeinen, weshalb auch im Brief an die Kolosser 3, 11 *βάρβαρος* und *Σκύθης* dem *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* gegenübergestellt werden.

3) Kaspar Zeuss („Die Gothen und die Nachbarstämme" S. 695) bringt die Urugunden entschieden irrthümlich mit den schon zur Zeit des Tiberius von Strabo (VII, p. 306) genannten *Οὖργοι* in Verbindung, die von diesem in den äussersten Osten der Geten jenseit der Jazygen

Ptolemäos zur Zeit der Antonine in seiner *Γεωγραφικὴ ὑφήγησις* III, 5 als auf der Ostseite der Weichsel in der Nähe der Gothen wohnend aufgeführten *Φρουγουνδίωνες*[1]), neben welchen von dem grossen Geographen die *Βούλανες* genannt werden, welche demnach dieselben sind mit den *Βορανοί* des Zosimos oder *Βοράδοι* des Gregorios. „Ihre Sitze um diese Zeit sind nach demselben von der Weichsel und dem Bug, da unter den Sümpfen von Pinsk schon thrakische Costoboken und Amadoken sassen, noch über denselben an der Südseite der vordersten Aisten hinweg gegen Osten zu suchen, wo sie sich vielleicht mit den stammverwandten Alaunen (Alanen) und Stavanen berührten.“[2]) Beide Völker, Urugunden und Boranen, welche letzteren übrigens nicht weiter erwähnt werden, sind nach Zeuss mit den Gothen von nördlicheren Gegenden an die Küste des schwarzen Meeres gekommen.

Mit dem zuletzt erwähnten Zug über die Donau begnügten sich die vier germanischen Völker nicht, sie setzten über den Hellespont und drangen auf ihren Plünderungszügen bis Ephesus und Pessinus in Kappadocien (Zosim. I, 28, 1) vor,

---

versetzt werden. Paulus Cassel liest für *Οὔργοι* vielmehr, mit gegeringfügiger Transposition *Οὖγροι* und identificirt dieselben mit den im chazarischen Königsbrief aus dem 10. Jahrhundert, einem für mittelalterliche Cultur- und Völkergeschichte sehr wichtigen historischen Denkmal, als Nachkommen von תגרמה = Torgoma = Türken in erster Linie aufgeführten אוגרי, Ugri, den Ungarn. Die von Cassel mit Hülfe leichter Buchstabenversetzung vollzogene Identificirung bietet nicht die geringsten Schwierigkeiten, da auch das biblische תֹּגַרְמָה Gen. 10, 3 oder תּוֹגַרְמָה Chron. I, 1, 6, Ezech. 27, 14; 38, 6 in Handschriften sich תרגמה findet, und die LXX dafür *Θοργαμά*, *Θεργαμά* und *Θυργαμά* haben. Vgl. P. Cassel's Abhandlung: „Der chazarische Königsbrief aus dem 10. Jahrhundert. Von neuem übersetzt und erklärt“ in den von ihm herausgeg. wiss. Blättern „Die Antwort“ Nr. 3 und 4, 1876. S. 71. 89. 93.

1) Das *Φ* ist entweder falsch, oder verschrieben für *O*, und zu lesen *Ὀρουγουνδίωνες*, wenn anders nicht auch diese Lesart bei einer gründlichen philologischen Recension des besonders in den Eigennamen oft ganz unglaublich verunstalteten Textes des Ptolemäos, welche bis jetzt immer noch nicht geleistet ist, der von Zosimos überlieferten wird weichen müssen.

2) Kaspar Zeuss, Die Gothen und die Nachbarstämme, S. 695.

bis Aemilianus, der Befehlshaber der Pannonischen Legionen die Streitkräfte des Reiches sammelte und durch schnellen Ueberfall und Sieg die Germanen wieder über die Donau zurückscheuchte. Das geschah etwa am Ende des Jahres 252. Die Erfolge gegen die Germanen brachten den siegreichen Feldherrn auf den Thron. Schnell führte er seine Truppen nach Italien dem Gallus entgegen, welcher Valerianus abgesandt hatte, um die Legionen aus Gallien und Germanien zum Schutze der Hauptstadt herbeizuholen. Angesichts dieser schwierigen Lage trugen die italischen Legionen kein Bedenken, den Kaiser Gallus sammt seinem Sohne Volusianus zu ermorden und zu dem Prätendenten überzugehen, der von ihnen zum Kaiser ausgerufen wurde (Zosim. I, 28, 2–6). Gallus und Volusianus hatten nach des Synkellos (Edit. Bonn. p. 705) unverwerflicher, weil ausdrücklich aus Dexippos entnommener Angabe achtzehn Monate den Purpur getragen, des Zonaras zwei Jahre und acht Monate beruhen entschieden auf Irrthum. Aber Aemilianus ward seiner Herrlichkeit nicht lange froh: schon nach kaum vier Monaten, als Valerianus mit den transalpinischen Streitkräften in Italien eingerückt war, ermordete man ihn und ernannte unter allgemeiner Zustimmung jenen zum Kaiser im Jahre 253. Unverzüglich nahm des Reiches Noth ihn in Anspruch und veranlasste ihn, nach des Zosimos Bericht[1]), seinen Sohn Gallienus sofort zum Mitregenten anzunehmen. Schon waren die Gothen, im Bunde mit den Markomannen, wieder aus ihren Sitzen aufgebrochen, hatten die Donau überschritten, belagerten, wiewohl vergeblich, Thessalonike und verheerten auf das furchtbarste ganz Griechenland (Zosim. I, 29), von wo sie jedoch diesmal, ebenso schnell wie sie gekommen, wieder verschwanden. Von allen Seiten stürmte es auf das morsche Reich ein, Franken, Alemannen, Perser und Gothen schienen zu wetteifern, Rom den Todesstoss zu geben. Uns interessiren hier nur die letzteren.

1) Zosim. I, 30, 1: *Συνιδὼν δὲ ὁ Βαλεριανὸς τὸν πανταχόθεν ἐπικείμενον τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ κίνδυνον, αἱρεῖται Γαλλιηνὸν τὸν παῖδα τῆς ἀρχῆς κοινωνόν.*

Die Feindseligkeiten der Gothen lenkten plötzlich in eine andere Bahn und nahmen eine andere Richtung. Sie hatten sich schon seit längerer Zeit am Nordufer des schwarzen Meeres ausgebreitet und bald auch den Kimmerischen Bosporos erobert und damit eine Seemacht gewonnen, mittelst welcher sie nach den mit reichen alten Städten dicht bedeckten Küsten von Asien überzusetzen im Stande waren. Von kundigen Bosporanern geleitet, erschien die Flotte der kühnen Nordlandssöhne — Zosimos nennt wieder die vier zuvor schon erwähnten Völkerschaften und scheint den Boranen die Initiative des gewagten Unternehmens zuzuschreiben,[1]) wie sie denn auch in des Gregorios Brief beide Male an erster Stelle genannt werden — im Jahre 253 an der östlichen Küste des schwarzen Meeres, da wo von den Ausläufern des Kaukasus schützend überragt ein Kranz alter einstmals zum Bosporanischen Reiche gehöriger griechischer Colonien sich ausbreitete. Die Bosporaner kehrten mit ihren Schiffen wieder heim, während die Gothen mit ihren Verbündeten raubend und plündernd die Küste entlang zogen. Die Bewohner der kleineren Ortschaften flüchteten vor den riesigen Barbaren nach Süden in den Schutz fester Städte. So gelangten die Germanen vor Pityus, eine durch eine starke Mauer geschirmte und mit einem bequemen Hafen versehene Stadt. Hier stiessen sie plötzlich auf unerwarteten Widerstand. Der römische Befehlshaber dieses äussersten Postens des Reiches, Successianus, stellte sich ihnen muthig entgegen, schlug sie in die Flucht und nöthigte sie, nachdem er ihnen nicht unbedeutende Verluste beigebracht, zur Umkehr. Die Gothen, mit Recht besorgt, durch die allmählich sich sammelnden Streitkräfte aus den übrigen Festungen des Landes unter der Führung des energischen Successianus aufgerieben zu werden, brachten an der Küste eine möglichst grosse Anzahl Schiffe auf und kehrten unter den grössten Gefahren, wie Zosimos (I, 32, 3) berichtet, in ihre Heimath zurück. Der Ausdruck des hier von dem zeitgenössischen Darsteller dieser

---

1) Zosim. I, 31, 2: *Βορανοὶ δὲ καὶ τῆς εἰς τὴν Ἀσίαν διαβάσεως ἐπειρῶντο*, vgl. I, 34, 2.

Ereignisse, Dexippos, abhängigen Schriftstellers, σὺν κινδύνῳ μεγίστῳ τὰ οἰκεῖα κατέλαβον, giebt uns vielleicht einen chronologischen Halt. Es ist selbstverständlich, dass die der Seefahrt völlig unkundigen Gothen bei ihrer Rückfahrt die seetüchtige Küstenbevölkerung zum Schiffsdienst einfach zwangen, und dass deswegen von grossen ausserordentlichen Gefahren keine Rede sein konnte. Wohl aber war es höchst gefährlich, nach dem Eintritt der mit Ende September beginnenden nordöstlichen Passatwinde, den den Winter einleitenden Aequinoctialstürmen preisgegeben, quer über das schwarze Meer zu segeln, ein Unterfangen, das noch von den heutigen Türken für den Gipfel der Verwegenheit und Thorheit gehalten wird. Etwa im Beginn des Sommers des Jahses 253 werden die Gothen, die wir in den vorangehenden Monaten noch auf einem flüchtigen Raubzuge durch Griechenland getroffen, ihre Seefahrt angetreten und den grössten Theil der guten Jahreszeit auf ihrem Küstenzuge hingebracht haben, bis die eintretende Periode der Seestürme sie überraschte und sie nöthigte, eiligst und zwar unter den grössten Gefahren wieder heimzukehren. An eine Wiederholung des Zuges in demselben Jahre war somit nicht zu denken.

Die durch des Successianus Tapferkeit aus Noth und Gefahr geretteten Anwohner des Meeres trugen sich schon mit der begründeten Hoffnung, so lange der wackere Feldherr bei ihnen befehlige, die furchtbaren Gäste nicht wieder zu sehen: da wurde er Ende des Jahres 253 oder Anfang 254 von Valerianus abberufen, zum praefectus praetorii ernannt und mit der Ordnung der Antiochenischen Verhältnisse betraut. Hiervon in Kenntniss gesetzt, bestiegen die Gothen sofort, d. h. frühestens mit Eröffnung der Schiffahrt, im Beginn des Frühlings 254 wieder die Schiffe der überwundenen Bosporaner und segelten zur Ostküste hinüber, die sie das Jahr zuvor so schimpflich hatten verlassen müssen. Diesmal liessen sie ihre bosporanischen Seeleute nicht wie zuvor mit den Schiffen heimkehren, sondern behielten sie bei sich und steuerten direct auf das sorglose Pityus los. Kein Successianus vertheidigte mehr die Mauern des Castells, leicht war dasselbe überwältigt, die Besatzung wurde niedergehauen und die Stadt

zerstört. Eine grosse Menge Schiffe fiel den Siegern in die Hände, die seekundigen Einwohner der Stadt schleppte man auf die Ruderbänke, und da man fast den ganzen Sommer über bisher gut Wetter gehabt hatte (*γαλήνης παρὰ πάντα σχεδὸν τὸν τοῦ θέρους καιρὸν γενομένης*), ging es unaufhaltsam weiter nach dem reichen, volksbelebten Trapezus. Die gewöhnliche Besatzung der Stadt war noch bedeutend verstärkt worden. Unverzüglich machten sich die Gothen an die Belagerung der Stadt, welche durch einen doppelten Mauerring so stark befestigt war, dass die Belagerer fast schon die Hoffnung aufgegeben hatten, selbst bei Nacht die Stadt überwältigen zu können. Bald jedoch bemerkten sie, wie die trägen, meist trunkenen Soldaten der Besatzung gar nicht einmal mehr die Mauern bestiegen und es nicht der Mühe für werth hielten, um des Wachtdienstes willen ihre Gelage zu unterbrechen. Mittelst gefällter Bäume, welche an die Mauern gelegt wurden, erstiegen die Gothen in der Stille der Nacht die Brüstung und drangen mit dem Schwerte in der Faust in die unvertheidigte Stadt. Während die wehrlosen, aus dem Schlafe auffahrenden Einwohner niedergemetzelt wurden, wusste die feige Besatzung das entgegengesetzte Thor zu erreichen und flüchtig das Freie zu gewinnen. Keines Tempels, keines Kunstwerkes schonte die stürmende Hand der Gothen und Boranen. Unermesslich war die Beute, welche ihnen in die Hände fiel, denn die Bewohner der ganzen umliegenden Gegend hatten ihre Reichthümer in Trapezus, als an einem festen Platze, in Sicherheit gebracht; und unglaublich war die Zahl der Gefangenen, da die siegreichen Barbaren, ohne Widerstand zu finden, fast die ganze Provinz Pontus raubend, mordend und verwüstend durchstreiften (Zosim. I, 33).

Das sind die Schreckenstage, von welchen des Gregorios Brief auch heute noch ergreifend zu uns redet. Lebendig und anschaulich ziehen bei aufmerksamem Lesen die Vorgänge der damaligen grausen Wirklichkeit an unserem geistigen Auge vorüber. Wohin sich der Strom der einbrechenden Feinde wälzt, da hallt die Luft wieder von dem Wehegeschrei der Misshandelten (31), von den Klagen der

geschändeten Weiber (10), von dem Stöhnen der Niedergemetzelten und Erwürgten (95. 96). Schaarenweis treiben Gothen und Boranen die unglücklichen, von Haus und Hof verjagten Einwohner (77. 78) in die Gefangenschaft. Vieh wird von ihnen geschlachtet und mit dem Fleische die Schaar der Gefangenen gesättigt. Manch frommem Christen, der in der Noth hat essen müssen, steigen da im Andenken an die von Paulus geschilderten Vorgänge in Korinth Skrupel auf (1. 2); aber es ist kein Opferfleisch (εἰδωλόθυτα), die blondgelockten Fremdlinge haben — das hebt Gregorios als sicheres, übereinstimmend überliefertes Factum hervor (3—5) — den Göttern nicht geopfert. Wie überall, so hat auch hier in Pontus der Krieg die bösen Begierden, die schlechten Elemente des Volks, ja des christlichen Volkes entfesselt (31—34; 81. 82). Hier schliessen sich einige, einmal aufgegriffen, bereitwilligst den Plünderern an; im Rausche des Sieges, der ihnen ungeahnte Schätze in den Schoss wirft, schnell verwildert, vergessen sie, uneingedenk dessen, dass sie Einwohner von Pontus und Christen sind, sich soweit, dass sie mit den Fremden ihre eigenen Landsleute auf alle mögliche Weise vom Leben zum Tode bringen (92—96). Dort stellen sich pontische Christen den über die zur Zeit Xenophon's von den Mosynöken und Drilen bewohnten Berge hereinbrechenden Boranen und Gothen zur Verfügung; von schmutziger Gier getrieben, zeigen sie in dem gebirgigen Lande den unkundigen Fremden die Wege und Stege, führen sie hin zu versteckten Behausungen (96), um „aus dem Blute und Verderben von vertriebenen oder ermordeten Mitmenschen Gewinn zu ziehen“ (51. 52). Alle Bande der Zucht und Sitte sind gelöst; verhältnissmässig gering ist noch das Vergehen derer, die Gefundenes behalten (62. 63); andere meinen gegen ihre eigenen unglücklichen Volksgenossen die Rolle der Boranen und Gothen spielen (81. 82) und ihr verloren gegangenes Eigenthum durch fremdes Gut, das sie gefunden, einfach ersetzen zu dürfen (79. 80); noch andere, und das sind die schlimmsten, rotten sich in der allgemeinen Verwirrung zu Räuberbanden zusammen, und überfallen und erbrechen fremde Häuser (99), ja gehen in ihrer Rohheit und Unmenschlichkeit soweit, dass

sie einige den Feinden wieder entflohene Gefangene in ihrer Gewalt festhalten (89. 90), offenbar in der Absicht, sie gelegentlich zu verkaufen und durch den Erlös sich zu bereichern. So mehren die unfreiwilligen und freiwilligen Helfer der fremden Eindringlinge in ruchloser Weise ihres eigenen Landes Elend und Unglück. Durch die lichten, wohlangebauten und mit freundlichen Ortschaften geschmückten Thäler des Lykus und seiner Nebenflüsse — dort im Lykus-Thal haben wir jedenfalls die freie Ebene, *πεδίον*, zu suchen, deren Gregorios (103) gedenkt — wälzt sich der Hauptstrom der feindlichen Eroberer, die bis Neocäsarea, wie aus des Gregorios Ausdrucksweise deutlich erhellt (1—5; 86. 87), jedenfalls nicht gekommen sind. Da plötzlich fluthet der wilde Strom, wahrscheinlich wohl weil die Jahreszeit dringend dazu mahnt, in derselben Weise, wie er herangebraust, wiederum zurück. Reich beladen mit ihrem Raub an Kostbarkeiten und Gefangenen ziehen die Gothen und Boranen schwerfällig dahin, die Last ist kaum zu tragen. Hin und wieder finden sich unerwartet noch die grössten Kostbarkeiten, die in der ersten Hast übersehen waren; unbedenklich wirft man das Werthlosere in der Ebene von sich oder lässt es unbeachtet in den Häusern liegen (103), den pontischen Räubern eine willkommene Beute (99—104).[1]) —

Da, wie ich zuvor nach dem sorgfältigen Bericht des Zosimos hervorgehoben, der Angriff auf Trapezus von den Gothen am Ende des Sommers 254 unternommen und nach schneller Eroberung der Stadt die Expedition in das Innere des Landes angetreten wurde, so kann nach demselben zuverlässigen Gewährsmann die Zeit, wann der Zug ein Ende genommen und der Gothen Heimfahrt erfolgte, keinem Zweifel unterliegen. Zosimos sagt nämlich I, 33, 8 von ihnen, nachdem sie Trapezus erobert: *καὶ προσέτι τὴν ἄλλην χώραν καταδραμόντες, ἅμα πλήθει παμπόλλων νεῶν ἀνεχώρησαν*

---

1) Zonaras erläutert die von Gregorios berührten Thatsachen durchaus angemessen also: (11) *Οἱ βάρβαροι λεηλατοῦντες τὴν χώραν ἥρπαζον πράγματα καὶ ἢ κρείττοσι μετὰ ταῦτα ἐντυγχάνοντες ἢ διὰ βάρος μὴ δυνάμενοι φέρειν ὅσα ἥρπασαν, τὰ μὲν ἐν τῷ πεδίῳ ἔρριπτον, τὰ δὲ καὶ ἐν οἰκίαις τινῶν, ἐν αἷς ἴσως καλλίονα εὕρισκον.*

ἐπ' οἶκον. Das kann, nach dieser bündigen Ausdrucksweise, nur im Herbste, d. h. vor Eintritt der Aequinoctialstürme des Jahres 254 geschehen sein.

Erst nachdem diese mit dem Briefe des Gregorios im engsten Zusammenhange stehenden geschichtlichen Ereignisse genau nach den Quellen dargestellt sind, *können wir hoffen, die* Frage nach der Abfassungszeit des *Briefes mit* Aussicht auf Erfolg und allgemeine Zustimmung zu beantworten.

Hören wir zunächst, was die früheren Forscher geurtheilt. Gallandi äusserte ohne jede Begründung mit Berufung auf Tillemont (Mem. tom. IV. pag. 339): „Anno Christi 258 scripta fuisse videtur epistola"; auch Fabricius setzt den Brief um 258 an. Routh lässt die Frage unbeantwortet. „Ad tempus" — sagt er Rel. sacr. vol. II. pag. 447 — „quod attinet scriptionis epistolae, etsi Gothorum et Boradorum sive, Zosimo Hist. lib. I. p. 28. ed. Oxon. appellante, Boranorum irruptio imperantibus Valeriano et Gallieno facta est, tamen illam ad ultimum barbarorum recessum censet Basnagius retrahendam esse, qui anno demum Christi 262, Gallieni autem solius regnantis tertio, contigit. Vide eum in *Annalibus Politico-Eccles. tom. I.* ad an. 240. p. 328 et an. *262. p. 406. Res in dubio* esse mihi videtur, propterea quod *plures iis temporibus factae* sunt earundem gentium in *Asiam irruptiones*, atque ex illa discessus." Dieser Verzicht auf Ermittelung der vollen Wahrheit ist übel angebracht. Routh hätte aus Zosimos und Zonaras wissen können, dass die Gothen die Provinz Pontus nach jenem oben geschilderten Zuge nicht wieder betreten haben. Ihre folgenden Expeditionen waren sämmtlich nach Südwesten gerichtet und erstreckten sich zunächst hauptsächlich auf Vorderasien (Zosim. I, 34—38). Ehe sie die nächste Seefahrt antraten, wurden nach den Anweisungen schiffsbaukundiger Kriegsgefangener (Zosim. I, 34, 1) neue Schiffe gebaut, worüber doch mindestens der ganze Sommer des Jahres 255 vergangen sein dürfte, und erst nachdem sie den Winter abgewartet (*ἀναμείναντες δὲ τὸν χειμῶνα*), also frühestens im Frühjahr 256, unternahmen sie die neue Expedition, die nach Zosimos' ausdrücklicher Angabe, nicht mit langer, schwieriger Seefahrt

verbunden, nicht auf schon von ihnen heimgesuchte Gegenden (*διὰ τόπων ἤδη πεπορθημένων*) sich erstrecken sollte. Wir haben kein Interesse, die weiteren Züge der Gothen hier zu verfolgen, durch das Gegebene denke ich dasjenige völlig sichergestellt zu haben, was zur Ermittelung der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios von Wichtigkeit ist.

Möge an dieser Stelle, weil inhaltlich hierher gehörig, zunächst eine kritische Zwischenbemerkung folgen.

Erst nachdem ich diese Arbeit vollendet, war es mir möglich, meine im Vorstehenden mitgetheilten, selbständig gewonnenen Resultate mit den Ausführungen Eduard von Wieterheim's in dessen „Geschichte der Völkerwanderung" (Zweite vollständig umgearbeitete Auflage, besorgt von Felix Dahn. Erster Band. Leipzig, T. O. Weigel, 1880) zu vergleichen. Ich habe durch diesen Vergleich mich nicht veranlasst gesehen, an meiner Darstellung der geschichtlichen Ereignisse irgend etwas zu ändern, und zwar aus folgenden Gründen: In Ed. v. Wieterheim's Geschichtswerk erscheinen mir in den betreffenden Partien (I, S. 204—212) die chronologischen Bestimmungen in nicht zu rechtfertigender Weise verschoben. Es rührt das zum Theil daher, dass der Verfasser mehrfach des Zosimos Chronologie bemängelt. Er giebt zu (S. 210), dass nach Zosimos die Gothen im Jahre 253 nach Asien übersetzten. Gleichwohl bemerkt er in Bezug auf die Abberufung des Successianus, welche nach meiner Interpretation des Schriftstellers Ende des Jahres 253 oder Anfang 254 erfolgt sein muss, S. 212 Folgendes: „Valerian kann nicht vor Mitte des Jahres 256 das von Sapor eingenommene und zerstörte Antiochien wieder besetzt, also kaum vor dem Herbste dieses Jahres den tapfern Vertheidiger von Pithyus nach dem neunzig bis hundert Meilen entfernten Antiochien berufen haben. Ueberdiess lässt die Gefahr, welche die Skythen bei der Rückfahrt von dem verunglückten Raubzuge erlitten, auf das Einbrechen der Aequinoctialstürme schliessen. Der zweite Feldzug fiel, wie Zosimus ausdrücklich anführt, in den Sommer. Hieraus ergiebt sich nun für den ersten mit Sicherheit das Jahr 256, anscheinend dessen letztere Hälfte, für

den zweiten aber das Jahr 257". Worauf sich die Sicherheit dieser Schlussfolgerungen gründet, ist, da andere Quellen als Zosimos uns vollständig darüber im Dunkeln lassen, einigermassen schwer zu sagen. Was berechtigt, frage ich, zu der Annahme, dass Valerianus nicht vor Mitte des Jahres 256 das von Sapor eingenommene und zerstörte Antiochia wieder besetzt haben kann? Und wie stimmt diese Annahme mit der Aeusserung des Verfassers auf S. 206: „Desto schlimmer stand es damals (254—256) im Osten vermöge der Fortschritte Sapor's. In dieselbe Zeit fallen die gothischen Raubfahrten nach Kleinasien" —? Die letztere Ausführung Ed. v. Wieterheim's lässt sich mit des Zosimos Bericht ganz wohl vereinigen, nicht aber jene erste Annahme. Denn da, wo der Schriftsteller die Gothen, Boranen, Urugunden und Karper zuerst erwähnt (I, 27) und dann (I, 28) von ihrer Niederlage durch Aemilianus im Jahre 253 berichtet, fährt er (I, 27) unmittelbar in der Schilderung der traurigen Lage des Reiches also fort: *Πέρσαι δὲ τὴν Ἀσίαν ἐπῄεσαν, τήν τε μέσην καταστρεφόμενοι τῶν ποταμῶν, καὶ ἐπὶ Συρίαν προϊόντες, ἄχρι καὶ Ἀντιοχείας αὐτῆς· ἕως εἷλον καὶ ταύτην, τῆς ἑῴας πάσης μητρόπολιν οὖσαν· καὶ τοὺς μὲν κατασφάξαντες τῶν οἰκητόρων, τοὺς δὲ αἰχμαλώτους ἀπαγαγόντες, ἅμα λείας ἀναριθμήτῳ πλήθει οἴκαδε ἀπῄεσαν, πᾶν ὁτιοῦν ἴδιον ἢ δημόσιον τῆς πόλεως οἰκοδόμημα διαφθείραντες, οὐδενὸς παντάπασιν ἀντιστάντος.* Durch diese Darstellung des Zosimos werden wir auf gleichzeitige Ereignisse geführt, d. h. auf das Jahr 253, welches auch Peter (Zeittafeln der Röm. Geschichte. Halle 1854. S. 123, Anm. 29) angiebt. Es steht somit nichts im Wege, des Successianus Berufung nach dem wüsten, von den Feinden wieder verlassenen Antiochia, wie ich es gethan, an das Ende des Jahres 253 oder in den Anfang des Jahres 254 zu verlegen. Wenn die Chronologie nach Ed. v. Wieterheim's eigenem Zeugniss (S. 204, Anm.) in diesen Partieen der römischen Geschichte so überaus schwankend ist, und andererseits derselbe in seinem Excurse „Die Einfälle der Gothen und anderer Nordvölker u. s. w." am Schluss des I. Bandes S. 630 ff. von des Zosimos Berichte Cap. 29—35, welchen ich der

ganzen Darstellung dieser Einfälle zu Grunde gelegt und erläutert habe, S. 632 anerkennend hervorhebt: „Zosimus muss für diesen klaren, zusammenhängenden und anziehenden Bericht über die skythischen Fahrten nach Kleinasien in den gedachten Jahren (d. h. 254 ff.) eine sehr gute Specialquelle, eine einheimische, gehabt haben": so sehe ich nicht den geringsten Grund ein, durch den wir veranlasst sein sollten, über Zosimos hinaus noch so vieles besser wissen zu wollen. Pflicht des Forschers kann es unter solchen Umständen nur sein, jene relativ vortreffliche Geschichtsquelle in der wir die Nachrichten des zeitgenössischen Feldherrn Dexippos aus Athen sehen mussten, gewissenhaft zu interpretiren. Und das meine ich gethan zu haben.

Doch um zur Frage nach der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios zurückzukehren, so scheint bei der Lösung derselben das Jahr 258 in der Art eine Rolle zu spielen, dass es, immer an unrechter Stelle auftauchend, die klarsten geschichtlichen Zusammenhänge wieder verwirrt. Völlig der historischen Ueberlieferung entsprechend, lässt Joseph Aschbach (Geschichte der Westgothen, S. 9) und, von ihm abhängig, Victor Ryssel (Gregorius Thaumaturgus, S. 16) die Gothen und Boranen nebst ihren stammverwandten Bundesgenossen ihren Seezug vom Kimmerischen Bosporos aus an die Ostküste des schwarzen Meeres im Jahre 253 unternehmen. Aber in directem Widerspruch mit dem klaren und deutlichen Bericht des Zosimos, der, wie ich wiederholt betont, in diesen Partien seines trefflichen Geschichtswerkes von dem durchaus zuverlässigen Dexippos abhängig ist, lassen beide die Gothen nach der Eroberung von Trapezus, Aschbach ohne des durch Zosimos und Gregorios berichteten Plünderungszuges derselben durch Pontus auch nur im geringsten Erwähnung zu thun, erst im Jahre 258 in ihre Niederlassungen an den See Mäotis (das heutige Asowsche Meer) zurückkehren, Aschbach endlich ihren zweiten, weit gewaltigeren Kriegszug nach Vorderasien gleich im Jahre 259 antreten und noch in demselben Jahre beendigen. Ryssel irrt insbesondere noch darin, dass er, nach Erwähnung der Eroberung von Trapezus und des Streif-

zuges in das Innere, den historischen Verlauf so schildert: „Als sich dann Valerian 258 selbst gegen sie wandte und Massregeln zur Vertheidigung des nördlichen Kleinasiens traf, waren die Gothen bereits mit unermesslicher Beute beladen in ihre Niederlassungen am See Mäotis zurückgekehrt, von wo sie sich im Jahre 259 nach anderen Gegenden wandten, indem sie die Städte der Westküste Kleinasiens, sodann die Inseln des Archipels, ferner Athen bis Thessalien und Illyrien und schlieslich auch gegen 262 Ephesus verheerten, wobei bekanntlich der berühmte Dianentempel zu Ephesus eine Beute der Flammen ward.“ Hier ist Wahrheit und Irrthum gemischt. Als Valerianus, der nach Peter (Zeittaf. d. Röm. Gesch., S. 123, Anm. 30) im Jahre 257 Rom verlassen, von Antiochia aus, etwa 258, eiligst sich nach Kappadocien begab und ebenso schnell, die Städte des Landes flüchtig durcheilend, wieder zurückkehrte (Zosim. I, 36, 2: *αὐτὸς ἀπὸ τῆς Ἀντιοχείας ἄχρι Καππαδοκίας ἐχώρει, καὶ τῇ παρόδῳ μόνον ἐπιτρίψας τὰς πόλεις ὑπέστρεψεν εἰς τοὐπίσω*): geschah diess, wie Zosimos ausdrücklich berichtet, auf die Kunde von den Vorgängen in Bithynien, d. h. von der Plünderung und Verwüstung der Städte Nicäa, Cius, Apamea, Prusa und Nicomedia seitens der Gothen, welche Ryssel doch erst in das Jahr 259 verlegt, während die Gothen von diesem ihren zweiten Seeraubzuge, auf dessen Beginn frühestens etwa im Mai des Jahres 256, und dessen grössere Ausdehnung und Dauer ich zuvor schon hingewiesen, bereits heimgekehrt waren, als Valerianus jene kurze Inspectionsreise nach Kappadocien unternahm.

Nach Aschbach und Ryssel müssten wir einen fünfjährigen Aufenthalt der Gothen in Pontus annehmen, was, wie wir gesehen, mit den Berichten der Alten sich nicht vereinigen lässt. Auch ein in diesem Falle beachtenswerthes testimonium ex silentio möge hier nicht übergangen werden. Der Gothe Jordanes, der seines eigenen Volkes Thaten beschrieb, berichtet im 20. Capitel seines Werkes von den Ereignissen der zweiten und dritten Seefahrt seiner Landsleute, dieselben freilich, wie es scheint, etwas confus durcheinander mengend; von ihrem ersten Zuge dagegen nach

Trapezus und dem Inneren von Pontus weiss er nichts. Isidorus Hispalensis erwähnt zwar in seiner Gothischen Chronik kurz die Verwüstung von Macedonien, Pontus, Asien und Illyrien, zeigt aber keine Kunde von einem längeren Aufenthalte der Gothen in Pontus, während er in Bezug auf zwei der genannten Länder zu bemerken nicht unterlässt: „ex quibus Illyricum et Macedoniam XV ferme annis tenuerunt."

„Durch diesen Abzug der Gothen" — so schliesst Ryssel seine auf den kanonischen Brief des Gregorios bezügliche Untersuchung — „wurden seit 258 die nördlichen Gegenden des mittleren Kleinasiens, also vor allem Pontus, von ihren Drängern befreit, und an die Leiter der Kirche trat nun die Aufgabe heran, ihre Gemeinden mit weiser Schonung wieder in geordnete Verhältnisse hinüberzuleiten. Der kanonische Brief des Gregor, welcher kirchendisciplinarische Rathschläge zur Beseitigung der durch den Gothenzug hervorgerufenen Missstände enthält, fällt somit in das Jahr 258."

Auch ich bin mit meiner Untersuchung zu Ende. Da die historischen Voraussetzungen, von denen Ryssel ausgeht, wie ich gezeigt zu haben glaube, falsch sind, so kann auch sein Schlussresultat, die chronologische Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios, das Jahr 258, auf Richtigkeit keinen Anspruch machen. Ich habe an der Hand der Quellen nachgewiesen, dass die Gothen bereits im Herbst des Jahres 254 in ihre Niederlassungen am See Mäotis zurückkehrten, um niemals wieder in der Provinz Pontus zu erscheinen. Bei der Frische der Darstellung und der lebendigen Sprache, mit welcher Gregorios in seinem Sendschreiben auf die oben geschilderten unglücklichen Vorgänge und schweren sittlichen Vergehen pontischer Christen bei Gelegenheit des Einfalls der Gothen und Boranen als auf etwas soeben Geschehenes, fast noch der unmittelbaren Gegenwart Angehörendes hinweist, erscheint mir die Thatsache als über allem Zweifel feststehend, dass Gregorios den kanonischen Brief kurz nach dem Abzuge der furchtbaren Fremdlinge, als man wieder zu geordneten Verhältnissen zurückzukehren begann, d. h. im Herbst des Jahres 254 geschrieben hat.

Zu Minucius Felix.

Von

Prof. Dr. **Möller**

in Kiel.

Während im 3. Heft dieser Jahrbücher Dräseke seine sehr ausführlichen Erörterungen zu Ende bringt, welche denen beitreten, die gegen Overbeck's Versuch dem Brief an Diognet seine Stelle im Zeitalter Mark Aurel's wahren — mit Recht, wie ich glaube, obgleich ich vielen Aufstellungen Dräseke's nicht beipflichten kann —, wird gleich darauf von Victor Schultze der Versuch gemacht, Minucius Felix wenigstens bis in Diocletian's Zeit und zwar ganz nahe vor 300 herabzurücken, um damit der Frage nach der Priorität zwischen Minucius Felix und Tertullianus zu Gunsten des letzteren eine ganz neue Wendung zu geben. Ich beabsichtige nun weder über letztere Frage in eine Diskussion einzutreten, obgleich mir Schultze's Argumente allerdings nicht durchschlagend erscheinen, noch auch die meiner Ansicht nach sehr subjectiven, unsicheren Eindrücke zu prüfen, welche ihn bewogen haben, eine so späte Abfassungszeit des Octavius anzunehmen. Ich möchte nur geltend machen, dass wir doch berechtigt sind, vom Urheber dieser Hypothese zunächst zu fordern, dass er die bisher als solche angesehenen positiven Daten, welche von vornherein seine Hypothese ausschliessen würden, gründlich auf die Seite schaffe. Im vorliegenden Falle gilt dies namentlich von Cyprian's Schrift de idolorum vanitate, welche den Octavius plündert, also voraussetzt. Ich kann nun nicht finden, dass die flüchtigen Schlussbemerkungen des Verf. S. 505 f. dies Hinderniss in legitimer Weise beseitigen, und muss bedauern, dass der Verf. nicht eine gründliche Unter-

suchung der genannten kleinen Schrift Cyprian's als seine erste Aufgabe erkannt hat. Die handschriftliche und sonstige Ueberlieferung, welche keinen Schatten eines Schwankens über die Abfassung dieser freilich sehr geringwerthigen Compilation durch Cyprian aufweist, gewährleistet allerdings noch nicht ihre Echtheit. Aber mit so obenhingehenden Behauptungen über Stilverschiedenheit (NB. wo der Compilator so sehr compilirt, dass er beinahe nirgends eigenen Stil entfalten kann), sowie über die Dürftigkeit des Machwerks u. s. w. entledigt man sich der Sache nicht und erwirbt sich nicht das Recht, einer erst noch der Bewährung bedürftigen Hypothese zu Liebe die Schrift bis wenigstens in die ersten Decennien des 4. Jahrhunderts herabzurücken. Eine unbefangene Vergleichung von Cyprian. ad Demetrian. c. 15 mit de idol. vanit. c. 7 und Min. Fel. Oct. 27, 5 dürfte schon hinreichen, um davon zu überzeugen, dass jene Schrift Cyprian's sich nicht so leicht bei Seite schieben lässt. Oder sollen wir wirklich annehmen, der Min. Felix der diocletianischen Zeit, der sich sonst an Tertullian hält, sei gerade auf jene Stelle des echten Cyprian (ad. Demetr.) verfallen und habe sie annectirt, und so sei dann der falsche Cyprian des 4. Jahrhunderts auf dem Umwege über Min. Felix wieder mit dem wahren zusammengetroffen?

Zu Julius Africanus.

Von

Dr. phil. **K. K. Müller**
in Würzburg.

Herr Professor Dr. H. Gelzer hat in diesen Jahrbüchern (1881 Heft 2, S. 376) ein Fragment des Julius Africanus besprochen, das wegen des in der Ueberschrift genannten 13. Buches der *κεστοί* interessant ist. Dasselbe steht im Cod. Barocc. 224 (chart. saec. XV.) fol. 50[b], den ich nur aus Coxe (Catal. codd. mss. bibl. Bodl. P. I. Col. 392) kenne, ausserdem aber auch im Cod. Laur. LXXIV, 23 (bombyc. saec. XIV.) fol. 204[a] und ist hieraus schlecht veröffentlicht von Lami (Joa. Meursii Opp. t. VII. Col. 907/908), besser von Bandini (Catal. codd. graec. bibl. Laur. t. III. Col. 127). Da beide Werke nicht Jedermann zugänglich sind, und eine im Herbste 1879 von mir vorgenommene Vergleichung der letztgenannten Hs. noch einige Verbesserungen ergab, dürfte es gerechtfertigt erscheinen, das Fragment als einen weiteren Beitrag zur Charakteristik der *κεστοί* hier wiederholt zum Abdrucke zu bringen.

Ich gebe den Text nach der von mir versuchten Herstellung, die Lesarten der Hss. L und B (Coxe theilt den Anfang bis *ὀμφαλῷ* Z. 2 mit) unter dem Text; ferner schliesse ich eine deutsche Uebersetzung an, da manche der hier gebrauchten Ausdrücke nicht häufig vorkommen.

Ἐκ τῶν Ἀφρικανοῦ κεστῶν ὅπερ ἐστὶ κεστοῦ ιγ' κεφάλαιον κβ'· καθαρτικὰ ἁπλᾶ. Κυκλαμίνου χυλὸς ὀμφαλῷ

---

1. *ἔστιν αὐτοῦ βιβλίων ιγ'· κεφάλαιον τοῦ αὐτοῦ βιβλίου κβ'· κυκλαμίνου* B: *κεστὸν* L: *κεστῶν* Gelzer. — 2. *χυλῶ ὀμφακῶ ἐπιχρισθ*[ὲs] (= *ἐπιχρισθεὶς*) L. —

ἐπιχρισθεὶς καθαρτικὸν εὔτονον. θερινὴ δὲ κάθαρσις ἥδε·
κολοκύνθας ἐν ὁλμῷ πτισθείσας καὶ ὀθόνῃ τὸν χυλὸν ἠθήσας
5 ἅμα ὀλίγῳ μέλιτι συμβληθέντι πιὼν κάθηραι, ὃ καὶ χειμῶνι
ἐπιεικέστερον. τεῦτλα τὰ λευκὰ καθεψήσας εἰς ἄλλο σκεῦος
καινὸν κἀξ αὐτοῦ τοῦ ὕδατος ἁλί τε ὀλίγῳ ποίησον ἑψῶν
ἀναβράσας· καὶ τὰ μὲν προφαγεῖν ἄρτου δίχα τὰ τεῦτλα,
τὸν δὲ ζωμὸν κεράσαντα πιεῖν. ἔαρί τε παραπλησίως ἀλυ-
10 ποτάτη κένωσις κνήκου τοῦ σπέρματος ὁ χυλὸς ὀῤῥῷ τῷ ἐκ
τοῦ γάλακτος μιχθεὶς καὶ ποθείς.

Der Saft des Saubrods auf den Nabel gestrichen ist ein kräftiges Purgirmittel. Eine Purgirweise für den Sommer aber ist folgende: Trinke im Mörser zerstossene Kürbisse, nachdem du den Saft durch feine Leinwand geseihet und zugleich etwas Honig dazu gethan, und purgire dich so, was auch im Winter ganz passend. Koche die weissen Mangoldstiele aus und thue sie dann in ein anderes neues Gefäss und aus dem Wasser mit etwas Salz, nachdem du sie kochend hast aufsieden lassen; und die Mangoldstiele muss man zuerst essen ohne Brod, die Brühe aber durcheinander mischen und dann trinken. Und im Frühjahre ist ähnlich das schmerzloseste Entleerungsmittel der Saft des Safflor-Samens mit der Molke der Milch vermischt und getrunken.

---

4. κολοκύνθαι-πτισθεῖσαι. — 5. κάθηρε χειμῶν. — 10. κνίκου.

Miscelle zu Matth. 11, 27. Luc. 10, 22.

Von

Prof. Dr. Seydel
in Leipzig.

Durch die Erzählung von der Gesandtschaft des Johannes ist der Evangelist auf Aeusserungen Jesu geführt worden, welche den ungläubigen, widerstrebenden Sinn der Zeitgenossen tadeln. Solchen Widerstand fand die Lehre des Herrn vor Allem bei den Gelehrten, den Männern eines Schulsystems, das die kindliche religiöse Empfänglichkeit und den unbefangenen Wahrheitssinn in ihren Seelen verschüttete Von der Klage über solche σοφοὶ und συνετοὶ wendet Jesus mit dankbarem Aufblicke zu Gott und herzlicher Zufriedenheit sich hin zum Glücklichpreisen der νήπιοι, welchen es Gott gefallen hat das Heil zu offenbaren durch seinen Mund. Aber wie kommt dieser Mund dazu, Gottes Mund zu sein, Uebermitteler göttlicher Heilswahrheit? Ist dies nicht vielmehr der Beruf der Theologen, der Schriftgelehrten, der Priester? Haben nicht diese die παράδοσις empfangen, deren sie sich rühmen sogar als einer Erweiterung und Ueberbietung des alten gottverliehenen Gesetzes? Nein, auch Jesus ist ein solcher νήπιος, dem es der Vater offenbart hat, während er es den σοφοῖς und συνετοῖς verhüllte. Vom Vater selbst hat er seine παράδοσις, in den Tiefen seiner gottgeweihten Kindesseele hat er die Stimme Gottes vernommen: vom Vater selbst ist ihm alles gelehrt, überliefert (παρεδόθη); Niemand erkannte den Vater, ausser der Sohn, und den Sohn, ausser der Vater, und wem etwa der Sohn es offenbart (— nach der ausserhalb der Evangelien vom 2.—5. Jahrhundert viel verbreiteten Lesart; s. u. a. Keim, Gesch. Jesu von Nazara, II,

380). Dieses intime, anfangs geheime, tiefinnerliche Verhältniss seiner Seele zu Gott ist der Quell seiner Offenbarungsgewissheit und der Quell seines Bewusstseins von seinem eigenen Werth und von seiner persönlichen Mission: Beides, die Erkenntniss des Vaters und die Erkenntniss seiner selbst in seiner Beziehung zum Vater (d. i. des Sohnes) kann nur er allein Anderen enthüllen, aus der Tiefe jener innersten Seelenerfahrung heraus.

Von Erkenntniss ist in diesem ganzen Zusammenhange die Rede; — wie kann also *παρεδόθη* hier den ganz aus diesem Zusammenhange fallenden Sinn der Machtertheilung behalten, da uns der Sinn der Lehrüberlieferung und der Seitenblick auf die *παράδοσις* der Pharisäer zu Gebote steht? — Lukas hat vielleicht die Teufelaustreibung durch die Siebzig benutzt, um der „Machtertheilung" wenigstens einigen Anhalt zu geben.[1])

1) Der Verfasser dieser Miscelle macht nachträglich noch darauf aufmerksam, dass die Ausdrücke *φορτίον* und *ζυγός* in V. 30 ihre Parallelen Mt. 23, 4 (Lk. 11, 46) finden, wo von den schweren Lasten die Rede ist, welche die Pharisäer den Menschen „auf die Schultern legen" (wie ein Joch). Zu diesen Lasten gehörten jene peinlichen und kleinlichen Verpflichtungen, wie die, welche Mt. 15, 2 unter dem Titel der von den Pharisäern befolgten *παράδοσις* erwähnt ist, und welche die Parallelstelle Mc. 7, 1—5 in eine Reihe ähnlicher Lasten und „Ueberlieferungen" einfügt. Ebenso, wie Jesus an unserer Stelle diesen schweren Lasten seine leichte, dem unsanft die Schultern drückenden Joche das sanfte entgegenstellt, so stellt er den mit den Lasten parallelen *παραδόσεις* der Pharisäer seine *παράδοσις* entgegen, die vom Vater, nicht von den Vätern, stammt. Es ist dies ganz derselbe Gegensatz wie Mc. 7, 8 f. zwischen *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* und *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων*, und Mc. 7, 13 zwischen *λόγος τοῦ θεοῦ* und der gleichen *παράδοσις*; in diesem letzteren Verse haben wir auch das Zeitwort *παραδιδόναι* im gleichen Sinne. — Obige Auslegung war übrigens in der Hauptsache schon die von Grotius, Künöl und Rosenmüller, später ist sie im Grundgedanken von Stier und Weiss wieder aufgenommen.

PROSPECTUS.

Je mehr die theologische Literatur von Jahr zu Jahr anwächst, je mehr auch hier die Sonderung der verschiedenen Disciplinen zunimmt, desto schwieriger wird es sowohl für den Theologen, der einem dieser Gebiete seine wissenschaftliche Arbeit widmet, als für den Geistlichen, den die praktische Arbeit seines Amtes vor allem in Anspruch nimmt, und für den gebildeten Laien, der ohne eigentliches Fachstudium über die brennenden Fragen der Theologie sich orientiren möchte, einen allgemeinen Ueberblick zu gewinnen über den jeweiligen Stand der theologischen Forschung, oder für die specielle Bearbeitung einer einzelnen Frage das vollständige Material zu sammeln.

Um diesen Uebelständen abzuhelfen, ist nach dem Vorgang anderer Wissenschaften die Herausgabe eines alljährlich einmal erscheinenden

Theologischen Jahresberichtes

ins Auge gefasst.

Derselbe wird eine Uebersicht der theologischen Literatur des verflossenen Jahres geben und sich von den vielfach schon bestehenden Recensions-Organen wesentlich dadurch unterscheiden, dass

1. neben der Kritik eine referirende Angabe des wesentlichen Inhalts mehr zur Geltung kommt,
2. relative Vollständigkeit erstrebt wird,
3. der Inhalt systematisch geordnet ist.

Absolut vollständig soll die deutsch-protestantische Literatur der wissenschaftlich-theologischen Disciplinen berücksichtigt werden, und zwar neben den selbständig erscheinenden Schriften auch die in den wichtigsten Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen. Betreffs der philologischen und philosophischen Hülfswissenschaften dagegen, betreffs der Predigt- und Erbauungsliteratur, der katholischen und der ausländischen Theologie ist es unerlässlich, uns auf die Besprechung der, dem betreffenden Referenten besonders werthvoll erscheinenden Schriften zu beschränken.

Die wichtigste Eigenthümlichkeit des Jahresberichtes wird darin bestehen, dass nicht jede einzelne Schrift für sich besprochen wird, vielleicht gar nothwendig zusammengehörige von verschiedenen Referenten, sondern die Literatur einer jeden Disciplin wird von demselben Fachgelehrten nach rein sachlicher Anordnung besprochen, so dass an die Stelle einzelner Recensionen eine zusammenhängende Abhandlung tritt.

Ausserdem werden jedem Bericht kurze Notizen beigegeben über literarisch bekannte Persönlichkeiten, welche während des verflossenen Jahres verstorben sind.

Unser Plan hat in theologischen Kreisen die wärmste Aufnahme gefunden, und hat eine Reihe der namhaftesten Theologen sich in entgegenkommendster Weise zur Mitarbeit bereit erklärt. Es übernimmt die Besprechung der Alt-Testamentlichen Literatur Prof. D. Siegfried-Jena, die Neu-Testamentliche Prof. D. Holtzmann-Strassburg, die Kirchengeschichte (bis zum Nicaenum) Prof. Dr. H. Lüdemann-Kiel, (bis zur Reformation) Pfarrer Dr. Paul Böhringer-Basel, (Reformation bis 1700) Prof. Dr. Benrath-Bonn, (neuere Zeit) Pfarrer Werner-Guben, die Dogmatik Kirchenrath Prof. D. Lipsius-Jena, die Ethik Prof. D. Gass-Heidelberg, die Religionsphilosophie und philosophischen Hülfswissenschaften Prof. Dr. B. Pünjer-Jena, die praktische Theologie Prof. Lic. Bassermann-Heidelberg, Kirchenrecht und Kirchenverfassung Prof. D. Seyerlen-Jena, Predigt- und Erbauungsliteratur Pfarrer Dreyer-Gotha.

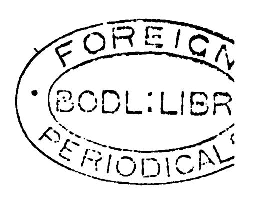
Der Umfang des Jahresberichtes, der möglichst zum 1. April jeden Jahres ausgegeben werden soll, (zum ersten Mal 1882 über die Literatur vom Jahr 1881) ist auf etwa 20 Bogen gross Octav mit sparsamem Druck bestimmt, und hat die Verlagshandlung sich entschlossen, den Preis im Interesse weiterer Verbreitung möglichst niedrig (auf etwa M. 6 bis 7,50) anzusetzen.

Alle Buchhandlungen übernehmen Bestellungen.

Die Redaktion
Professor Dr. Bernhard Pünjer
Jena.

Die Verlagshandlung
Johann Ambrosius Barth
Leipzig.

PROSPECTUS.



Je mehr die theologische Literatur von Jahr zu Jahr anwächst, je mehr auch hier die Sonderung der verschiedenen Disciplinen zunimmt, desto schwieriger wird es sowohl für den Theologen, der einem dieser Gebiete seine wissenschaftliche Arbeit widmet, als für den Geistlichen, den die praktische Arbeit seines Amtes vor allem in Anspruch nimmt, und für den gebildeten Laien, der ohne eigentliches Fachstudium über die brennenden Fragen der Theologie sich orientiren möchte, einen allgemeinen Ueberblick zu gewinnen über den jeweiligen Stand der theologischen Forschung, oder für die specielle Bearbeitung einer einzelnen Frage das vollständige Material zu sammeln.

Um diesen Uebelständen abzuhelfen, ist nach dem Vorgang anderer Wissenschaften die Herausgabe eines alljährlich einmal erscheinenden

Theologischen Jahresberichtes

ins Auge gefasst.

Derselbe wird eine Uebersicht der theologischen Literatur des verflossenen Jahres geben und sich von den vielfach schon bestehenden Recensions-Organen wesentlich dadurch unterscheiden, dass

1. neben der Kritik eine referirende Angabe des wesentlichen Inhalts mehr zur Geltung kommt,
2. relative Vollständigkeit erstrebt wird,
3. der Inhalt systematisch geordnet ist.

Absolut vollständig soll die deutsch-protestantische Literatur der wissenschaftlich-theologischen Disciplinen berücksichtigt werden, und zwar neben den selbständig erscheinenden Schriften auch die in den wichtigsten Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen. Betreffs der philologischen und philosophischen Hülfswissenschaften dagegen, betreffs der Predigt- und Erbauungsliteratur, der katholischen und der ausländischen Theologie ist es unerlässlich, uns auf die Besprechung der, dem betreffenden Referenten besonders werthvoll erscheinenden Schriften zu beschränken.

Die wichtigste Eigenthümlichkeit des Jahresberichtes wird darin bestehen, dass nicht jede einzelne Schrift für sich besprochen wird, viel-

leicht gar nothwendig zusammengehörige von verschiedenen Referenten, sondern die Literatur einer jeden Disciplin wird von demselben Fachgelehrten nach rein sachlicher Anordnung besprochen, so dass an die Stelle einzelner Recensionen eine zusammenhängende Abhandlung tritt.

Ausserdem werden jedem Bericht kurze Notizen beigegeben über literarisch bekannte Persönlichkeiten, welche während des verflossenen Jahres verstorben sind.

Unser Plan hat in theologischen Kreisen die wärmste Aufnahme gefunden, und hat eine Reihe der namhaftesten Theologen sich in entgegenkommendster Weise zur Mitarbeit bereit erklärt. Es übernimmt die Besprechung der Alt-Testamentlichen Literatur Prof. Dr. SIEGFRIED-Jena, die Neu-Testamentliche Prof. Dr. HOLTZMANN-Strassburg, die Kirchengeschichte (bis zum Nicaenum) Prof. Dr. H. LÜDEMANN-Kiel, (bis zur Reformation) Pfarrer Dr. PAUL BÖHRINGER-Basel, (Reformation bis 1700) Prof. Dr. BENRATH-Bonn, (neuere Zeit) Pfarrer WERNER-Guben, die Dogmatik Kirchenrath Prof. Dr. LIPSIUS-Jena, die Ethik Prof. Dr. GASS-Heidelberg, die Religionsphilosophie und philosophischen Hülfswissenschaften Prof. Dr. B. PÜNJER-Jena, die praktische Theologie Prof. Lic. BASSERMANN-Heidelberg, Kirchenrecht und Kirchenverfassung Prof. Dr. SEYERLEN-Jena, Predigt- und Erbauungsliteratur Pfarrer DREYER-Gotha.

Der Umfang des Jahresberichtes, der möglichst zum 1. April jeden Jahres ausgegeben werden soll, (zum ersten Mal 1882 über die Literatur vom Jahr 1881) ist auf etwa 20 Bogen gross Octav mit sparsamem Druck (Format und Satz des gegenwärtigen Prospekts) bestimmt, und hat die Verlagshandlung sich entschlossen, den Preis im Interesse weiterer Verbreitung möglichst niedrig (auf etwa M. 6 bis 7,50) anzusetzen.

Alle Buchhandlungen übernehmen Bestellungen.

Die Redaktion	Die Verlagshandlung
Professor Dr. Bernhard Pünjer	**Johann Ambrosius Barth**
Jena.	**Leipzig.**

LEIPZIG, METZGER & WITTIG.

1881. No. 2.

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

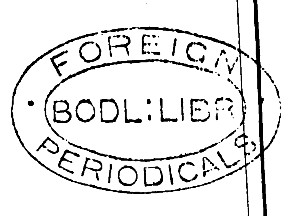
MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.



JAHRGANG 1881.

ZWEITES HEFT.



LEIPZIG, 1881.

VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.

Inhalt.

Zur Beachtung.

Die Jahrbücher für protestantische Theologie erscheinen in vierteljährigen Heften zu 10 bis 12 Bogen. Briefe und Einsendungen sind an den Mitherausgeber Dr. Lipsius in Jena zu richten.

Für Besprechung der an die Redaction eingesandten Bücher kann dieselbe, wie wiederholt in Erinnerung gebracht wird, keinerlei Bürgschaft übernehmen. Die Jahrbücher enthalten keine stehende Rubrik für Bücherrecensionen, sondern behalten sich nur die Besprechung einzelner besonders hervorragender Erscheinungen und von Zeit zu Zeit die Veröffentlichung von Uebersichten über den Stand der Forschung auf den einzelnen theologischen Gebieten vor.

Den Herren Mitarbeitern werden 12 Separatabzüge ihrer Beiträge gratis geliefert, und nach Erscheinen des betreffenden Heftes von der Verlagshandlung franco zugesandt. Eine grössere Anzahl von Separatabzügen kann nur nach Verständigung mit der Verlagshandlung angefertigt werden.

1881. No. 3.

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

JAHRGANG 1881.

DRITTES HEFT.



LEIPZIG, 1881.

VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.

Inhalt.

Seite

Zur Beachtung.

Die Jahrbücher für protestantische Theologie erscheinen in vierteljährigen Heften zu 10 bis 12 Bogen. Briefe und Einsendungen sind an den Mitherausgeber Dr. Lipsius in Jena zu richten.

Für Besprechung der an die Redaction eingesandten Bücher kann dieselbe, wie wiederholt in Erinnerung gebracht wird, keinerlei Bürgschaft übernehmen. Die Jahrbücher enthalten keine stehende Rubrik für Bücherrecensionen, sondern behalten sich nur die Besprechung einzelner besonders hervorragender Erscheinungen und von Zeit zu Zeit die Veröffentlichung von Uebersichten über den Stand der Forschung auf den einzelnen theologischen Gebieten vor.

Den Herren Mitarbeitern werden 12 Separatabzüge ihrer Beiträge gratis geliefert, und nach Erscheinen des betreffenden Heftes von der Verlagshandlung franco zugesandt. Eine grössere Anzahl von Separatabzügen kann nur nach Verständigung mit der Verlagshandlung angefertigt werden.

In den Verlag von **Joh. Ambr. Barth** in Leipzig ist übergegangen:

I.

Die Bibel,
ihr Inhalt und geschichtlicher Boden.

Ein Leitfaden
für höhere Lehranstalten
von
Dr. Paul Mehlhorn,
Oberlehrer am Nicolaigymnasium zu Leipzig.

65 Seiten 8⁰. 1877. Cart. Preis 75 Pf.

Vorrede.

Das vorliegende Büchlein entstammt zunächst dem Bedürfniss, meinen Schülern an Stelle zeitraubender und ermüdender Dictate einen gedruckten Leitfaden zu bieten. Da nun unter der mir bekannten einschläglichen Literatur kein Buch ist, das meinen praktischen und wissenschaftlichen Forderungen gleichmässig und vollständig genügte, so könnte vielleicht umgekehrt das meinige manchen Collegen ein nicht unwillkommenes Hilfsmittel sein.

Die Grundsätze, die mich bei seiner Bearbeitung leiteten, sind in formeller Beziehung möglichste Knappheit, Klarheit und Uebersichtlichkeit, in sachlicher strenge Einhaltung eines geschichtlichen Entwickelungsganges und besonnene, aber unbefangene Benutzung der Ergebnisse der neueren Bibelforschung. Mit den kritischen Vorerwägungen habe ich meine Schüler verschont und ihnen statt dessen einfach meine Resultate mit dem ihnen zugänglichen, namentlich in Stellen der betreffenden Bücher selbst bestehenden Beweismaterial gegeben. Dass diese Resultate nicht ohne Weiteres abgeschrieben, sondern durch redliche eigene Arbeit vermittelt sind, werden Sachverständige wohl herausfinden.

Da nun auch auf die Literatur der Religionskunde das Wort Jesu Anwendung findet: „Niemand kann zween Herren dienen,“ so habe ich den Zweck dieser Schrift auf den Gebrauch höherer Lehranstalten beschränkt. Zum Selbststudium für völlig Uneingeweihte ist sie zu prägnant. Sie soll zwar den Schüler bei der Repetition an alles Wesentliche erinnern, aber den ausführenden Vortrag des Lehrers durchaus nicht überflüssig machen, sondern bei der ersten Lectüre gerade die Wissbegier auf denselben lenken.

Möge denn das Büchlein an seinem Theil auch etwas dazu beitragen, der Religion in den Herzen der Jugend, die heutzutage im Laufe ihrer Entwickelung nur zu leicht in die Reihen „der Gebildeten unter ihren Verächtern“ tritt, eine bleibende Stätte zu bereiten, indem es sie gerade in ihrer echt menschlichen, organischen Entwickelung als einen wesentlichen Bestandtheil unseres Geisteslebens und damit zugleich als eine wahrhaftige Gabe und Offenbarung Gottes aufzeigt! Solchen Segen zu stiften, möge es selbst gesegnet sein! Was ich aber im Einzelnen verfehlt oder versäumt habe, das mag weiteres Studium und längere Praxis sowie das unparteiische Urtheil kundiger Fachgenossen mir verbessern und nachholen helfen.

„Der Verfasser.“

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

1881. No. 4.

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

JAHRGANG 1881.

VIERTES HEFT.



LEIPZIG, 1881.
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.

Inhalt.

Seite

Zur Beachtung.

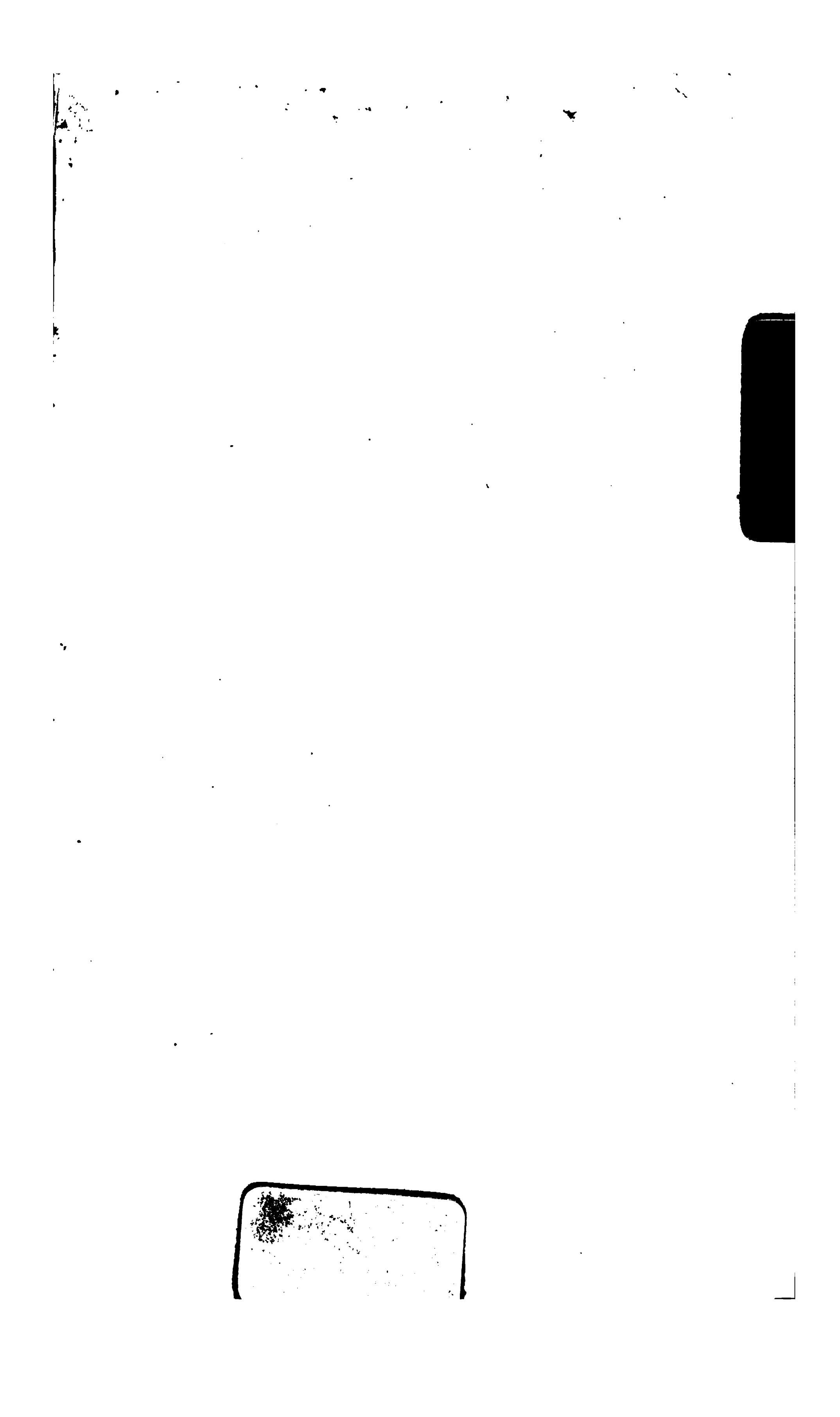
Die Jahrbücher für protestantische Theologie erscheinen in vierteljährigen Heften zu 10 bis 12 Bogen. Briefe und Einsendungen sind an den Mitherausgeber Dr. Lipsius in Jena zu richten.

Für Besprechung der an die Redaction eingesandten Bücher kann dieselbe, wie wiederholt in Erinnerung gebracht wird, keinerlei Bürgschaft übernehmen. Die Jahrbücher enthalten keine stehende Rubrik für Bücherrecensionen, sondern behalten sich nur die Besprechung einzelner besonders hervorragender Erscheinungen und von Zeit zu Zeit die Veröffentlichung von Uebersichten über den Stand der Forschung auf den einzelnen theologischen Gebieten vor.

Den Herren Mitarbeitern werden 12 Separatabzüge ihrer Beiträge gratis geliefert, und nach Erscheinen des betreffenden Heftes von der Verlagshandlung franco zugesandt. Eine grössere Anzahl von Separatabzügen kann nur nach Verständigung mit der Verlagshandlung angefertigt werden.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.





leicht gar nothwendig zusammengehörige von verschiedenen Referenten, sondern die Literatur einer jeden Disciplin wird von demselben Fachgelehrten nach rein sachlicher Anordnung besprochen, so dass an die Stelle einzelner Recensionen eine zusammenhängende Abhandlung tritt.

Ausserdem werden jedem Bericht kurze Notizen beigegeben über literarisch bekannte Persönlichkeiten, welche während des verflossenen Jahres verstorben sind.

Unser Plan hat in theologischen Kreisen die wärmste Aufnahme gefunden, und hat eine Reihe der namhaftesten Theologen sich in entgegenkommendster Weise zur Mitarbeit bereit erklärt. Es übernimmt die Besprechung der Alt-Testamentlichen Literatur Prof. Dr. Siegfried-Jena, die Neu-Testamentliche Prof. Dr. Holtzmann-Strassburg, die Kirchengeschichte (bis zum Nicaenum) Prof. Dr. H. Lüdemann-Kiel, (bis zur Reformation) Pfarrer Dr. Paul Böhringer-Basel, (Reformation bis 1700) Prof. Dr. Benrath-Bonn, (neuere Zeit) Pfarrer Werner-Guben, die Dogmatik Kirchenrath Prof. Dr. Lipsius-Jena, die Ethik Prof. Dr. Gass-Heidelberg, die Religionsphilosophie und philosophischen Hülfswissenschaften Prof. Dr. B. Pünjer-Jena, die praktische Theologie Prof. Lic. Bassermann-Heidelberg, Kirchenrecht und Kirchenverfassung Prof. Dr. Seyerlen-Jena, Predigt- und Erbauungsliteratur Pfarrer Dreyer-Gotha.

Der Umfang des Jahresberichtes, der möglichst zum 1. April jeden Jahres ausgegeben werden soll, (zum ersten Mal 1882 über die Literatur vom Jahr 1881) ist auf etwa 20 Bogen gross Octav mit sparsamem Druck (Format und Satz des gegenwärtigen Prospekts) bestimmt, und hat die Verlagshandlung sich entschlossen, den Preis im Interesse weiterer Verbreitung möglichst niedrig (auf etwa M. 6 bis 7,50) anzusetzen.

Alle Buchhandlungen übernehmen Bestellungen.

Die Redaktion
Professor Dr. Bernhard Pünjer
Jena.

Die Verlagshandlung
Johann Ambrosius Barth
Leipzig.

LEIPZIG, METZGER & WITTIG.